بيّنات

رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان

الدكتور محمد خاقاني

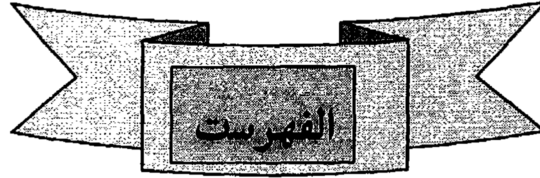
دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٨٢١٢٠٣
ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان


الفهرست

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم :

د. هادي فضل الله

البحث الجيد هو البحث الذي لا يفضي بنا إلى معلومات جديدة فحسب، وإنما هو الذي نشعر، في خلال قراءتنا له، بالنمو والارتقاء، كما نحس، بعد انتهائنا من قراءته، برغبة قوية إلى معاودة التأمل في مواضيعه وأفكاره.

والبحث الذي بين أيدينا هو من هذا النوع من الأبحاث. فهو يمتاز بعمقه الفكري الفلسفي على الصعيد المعرفي, وببعده المنطقي على الصعيد المنهجي.

تتسم طبيعة المعرفة في "*البينات*"، بالطابع الإلهي الديني، فضلا عن دور الإنسان فيها حواسا وعقلا ووجدانا. فالمعرفة، من وجهه نظر الدكتور خاقاني، أنواع ثلاثة:

ـــ معرفة حسية، وهي معرفة الأشياء بواسطة الحواس. وتبدو الأشياء، في خلال هذه المعرفة، جزئية مختلطة، لا ترتيب فيها ولا انتظام؛ كما أن أفكارنا الحسية عن الأشياء هي كما نتخيلها عنها؛ لأن ما نتلقاه عبر القنوات الحسية ليس هو، بنظر مفكرنا، الشيء المادي الخارج عن الذهن، بل هو صورة عنه تحمل معها بعض ميزاته وخصائصه الثانوية.

ـــ ومعرفة عقلية استدلالية، تنشأ من وجود أفكار مشتركة وعامة بين الناس، ندرك بها ماهية شيء من ماهية شيء آخر، بطريقة كافية؛ وتتمثل في الاستدلال من الأثر على المؤثر، وتساعدنا المعرفة العقلية على تعقل ما لا يمكن إحساسه، كما تساعدنا على ترتيب أفكارنا وضبطها وتنسيقها.

ـــ ومعرفة حدسية أو حضورية، وهي الانتقال من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض الصفات الإلهية، إلى معرفة كافية لماهية الأشياء، إذ إن في قلب الإنسان شوقا يدفعه إلى معرفة أسرار العالم الخارجي، من أجل بقائه على أحسن ما يرام.

وقراءتنا لنظرية المعرفة عند الدكتور خاقاني, يجعلنا نميل إلى الحكم بأن فكر الرجل الفلسفي مطبوع بالنزعة الصوفية؛ لأن نظريته في المعرفة الحدسية هي في طريق الصوفية. فالنظرية عنده، هي فهم مباشر لظهور كل الأشياء من الله. وهذه معرفة تعلو على المعرفة الحسية والعقلية معا؛ لترقى إلى مرتبة تأمل موضوعها من منظور الخلود.

لكن، سرعان ما تتبدد هذه الفكرة من ذهننا؛ لأنه من الخطأ أن نرى في فكرة الدكتور خاقاني عن المعرفة الحدسية مظهرا من مظاهر تجاوز العقل واقتحام ميدان "الفوق عقلي" الذي لا تكون نتيجته إلا التصوف. فالمعرفة الحدسية عنده ترتبط بالمعرفة العقلية وتنشأ منها، بحيث تبدو في الواقع مكملة لها. فمعرفة الإنسان بالجواهر تنشأ من المعرفة الحدسية الحضورية ومن المعرفة الحصولية العقلية.

إلى ذلك، فهو يؤكد على فكرة الضرورة. وهي فكرة تطبع فلسفته بالروح العلمية، فالمعرفة والإحساس والتعقل والشك واليقين، كلها أمور منبثقة من النفس, مرتبطة بها ارتباطا ذاتيا سببيا.

فالكلام على العقل وتأكيد أهميته بالنسبة للمعرفة الحدسية، ليس كلام متصوف على الإطلاق. هذا فضلا عما يوحي به المنهج القياسي من معقولية موضوعية، وهو المنهج الذي طبقه المؤلف، إلى حد بعيد، على "*بينات*"، من أولها إلى آخرها. أضف إلى ذلك كله إعجابه، بل وتأثره، بأبي الفلسفة العقلية، الفيلسوف الفرنسي "ديكارت".

وإذا درسنا البينات لجهة منهجية البحث فيها، لوجدنا, فضلا عن طابعها القياسي البرهاني، أن التعريف الصحيح لمصطلحاتها هو غاية المؤلف إلى إيضاح المعاني التي يقصدها. من هنا ازدحمت بتعريف مقولات الجوهر، الطبيعة، الله، الحرية، المكان، الزمان، الكم، الكيف، الملك، الفعل، الانفعال ...

ميز مفكرنا بين نوعين من التعريف :

ـــ تعريف ينطبق على موضوع نبحث عن ماهيته، وهذا يحتاج إلى برهان، كما في تعريف الجسم بأنه جوهر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث.

ـ تعريف لا ينطبق على موضوع؛ وإنما يقترح للبحث فقط، وهذا لا يحتاج إلى برهان، كما في تعريف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع .

وعموما، فإن البينات، كفلسفة، من حيث الشكل والمضمون، تقوم على المعقولية، وتستبعد التفسيرات الغيبية، وتجعل من الكون نظاما ضروريا واحدا قابلا للفهم؛ وأول فكرة تعالجها هذه البينات, هي فكرة الله.

وفكرة الله شاملة لكل شيء، إذ البحث في الله يستغرق البينات من بدايتها إلى نهايتها. ففكرة الله الشاملة لكل شيء لا تتضح إلا بعد فهم ومعرفة الأشياء فهما فلسفيا؛ كذلك ، فإن فهم الأشياء هو فهم لله. وهكذا تصبح البينات كلها مظهر إمكان علم الإلهيات.

لقد ركز الدكتور خاقاني على مفهوم الفكر والامتداد, باعتبارهما ينظمان كل شيء. فالكون فكر وامتداد، وكل ما فيه فكر وامتداد، وبالتالي، فمن المحال الكلام عن مادة جامدة, تماما كما هو محال الكلام عن روح بلا جسد. فالجسم عالم بنفسه، حر مختار، حي يرزق، مسبح،

شكور، مدرك .... وهنا يبدو خاقاني وثيق الصلة بالفيلسوف الهولنـــدي سبينوزا في نزعته لشمول النفس أو حيوية المادة؛ كمـــا يبـــدو امتـــدادا للفيلسوف الإيراني ملاصدرا الشيرازي, وبخاصة في نظريته عن الحركـــة الجوهرية؛ كما يبدو أنه متأثر بالإمام الخميني المقدس في نزعته العرفانية.

وختاما، وإن كان مفكرنا مدينا لبعض الفلاسفة، الذين ذكرنا، والذين لم نذكر، ممن التقى معه أو تأثر به، أو ممن خالفه وناهضه الرأي، فـــهو مدين، بشكل عام، لتعاليم الدين، وللقرآن الكريم، وللثقافـــة الإســـلامية الواسعة.

نتمنى للدكتور خاقاني الاستمرار في نهجه الفكري السديد.

والله ولي التوفيق.

بيروت في ١٩٩٩/١/٢٢

هادي فضـــل الله

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

د. خنجر حمية

لم يعد من الممكن الحديث في دائرة الجهد الفلسفي الحاضر والراهن عن الميتافيزيقيا بالمعنى التقليدي للكلمة. ذاك شيء ينتمي إلى مرحلة من مراحل التطور الفلسفي سابقة وغابرة، مذ دشن نيتشه فعل تدمير للجهد الميتافيزيقي في آخر محطاته الكبرى والأساسية ـ أعني هيغل ـ . وإنه لمن البديهي أن يطرح المرء على نفسه سؤالا جوهريا في هذا الصدد، هو: ما الحاجة إلى محاولة إعادة الاعتبار لنمط من التفكير والتأمل، تم تجاوزه، ولنوع من الموضوعات تم تخطيه ؟؟

أولا تستوجب ضرورة الانخراط في الراهن المعيش الحي، والملتصق إعادة استئناف نمط من التفكير, أقرب ما يكون إلى الإنسان في جملة ما يشكل حركة وجوده الراهن وتجربته.

لقد أنجز ديكارت مهمة تأكيد مكانة العقـــل وفاعليته، وفتح البـــاب أمام إعادة النظر، واستئناف التفكير في تشكيل نظام للفكـــر يســـتند إلى مشروعية العقل وسيادته، كان ذلك فيما أزعم النقطة التي انطلقت منـــها التجربة النقدية في الفكر الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصر.

لكن محاولة ديكارت تم تجاوزها بالفعل، وساهم التأمل المستلهم للواقع المأزوم للإنسان الحديث، في تنحية التفكير في العقل كأيقونة مقدســـــة،، وكشيء يتمتع بالسيادة بلا تحفظ.

وأعيد السؤال إلى بدايته، وتم الشروع في رسم جملة إشـــــكالات, لا تستند في تبرير نفسها إلى مشروعية عقلية، و لا تبحث عن إجابات لا في حدود العقل، ولا في حدود التجربة, ولا حتى في حدود الإنسان نفسه.

في حدود جهودها، شكلت الميتافيزيقا التقليدية صمام أمـــان للنظـــر اللاهوتي، في قضايا الدين ومشكلاته. وكان يتم على نحو الدوام إعـــادة إنتاج نمط تفكير يحقق للعقل اللاهوتي سيادته وفرادته. بلا ضرورة للبحث الجدي في منطلقاته.

والمشكلة ليست في نمط التفكير بالذات، ولا في الموضوعات التي نفترض أنها لازالت تشكل جزءا جوهريا من بنية تفكيرنا وثقافتنا، والتي تعتبر ـ إلى الآن ـ جزءا مكونا لشخصيتنا الحضارية، وجملة رؤيتنا للكون والحياة. إنما المشكلة في الخطاب الذي يراد من خلاله تشكيل ثقافتنا الفلسفية الراهنة، وميتافيزيقانا.

يستعيد هذا الخطاب صورته التقليدية، وبناءه الجدلي القائم على السرد المنظم للحجج المرسومة وفق منطق العقل ومسلماته ومقتضياته، ويعتمد من جديد الاتكاء على منظومة القيم المعرفية التي شكلت أساس المشروعية في الخطاب التقليدي، والتي تمت صياغتها على ضوء إنجازات العقل الفلسفي والعلمي المتعدد المصادر والمنابع والمرجعيات، ويستسلم بصورة كلية وشاملة، للغة تجريدية يصعب التكهن بمدى تمتعها بقيمة إقناعية, في ضوء التطورات التي طرأت على جملة النظر في أساليب الخطاب وإمكانياته الإقناعية والتأثيرية.

لم يعد بنظرنا الخطاب التجريدي في النظر الفلسفي خطابا فاعلا وجدوائيا بغض النظر عن طبيعة الموضوعات التي يثيرها، ويشتغل عليها.

لابد من إعادة صياغة خطاب مباشر عفوي قريب وملتصق, لا يغــرق في التأسس النظري ، ويبتعد قدر الإمكان عن الصياغة المنطقية التقليديــة الجامدة والمغلقة، لصالح لغة أكثر شفافية، وبناء نظري منفتـــح وفـــاعل ومحرض، يخاطب الإنسان في عقله، وفي مشاعره، وجوانبـــه، وفي جملــة همومه وطموحاته ومشكلاته، وفي مجموع آماله وأحلامه وتأملاته.

نلمس فيما كتبه صديقنا الدكتور محمد خاقــــاني رغبــة في إنجـــاز خطاب في الميتافيزيقا راهن ومختلف، عفوي ومباشـــر، يســـتثمر الغـــني والخصب, والذي مازال مؤثرا وفاعلا في الخطاب الفلسفي على مســتوى مساحة الزمن والتاريخ.

وهو خطاب ينأى عن الإحكام النظري، ويبتعد عن التجريد حيـــث يمكن ذلك، ويركز على تجربة، مفادها أن فعل التفلسف ليس فعل تجريـــد عقلي وتنظير فحسب، بل هو فعل تأمل ذاتي شخصي أيضا. لا يقصد هنا الإقناع، وليس هو الغاية المطلوبة على نحو الدوام، بل يقصد في الأغلـــب أن تؤكد الذات فاعليتها وخلاقيتها، وأن تثبت فعل وجودهـــا الحيـــوي المبدع الخلاق.

خنجر حمية

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

إبراهيم بدوي

الحمد لله النور ، الحمد لله نور النور ، والصلاة والسلام على الصـــادر الأول محمد بن عبد الله ، وآله آل الله، ما كرت الســـنين ومـــا توالـــت الدهور.

إنه لمن الطبيعي أن يقدم العالم الفاضل الدكتور محمد خاقاني ، حفظـــه الله ورعاه، للعالم كتابا جديدا في نوعه ، مبتكرا في أســـلوبه ، متينـــا في سبكه ، يحمل في مضامينه الهداية والإيمان ، ويسير فيه بقدم العقل مستعينا بهدى الوجدان ، ماخرا عباب بحر الوجـــود من أدناه إلى أقصاه بنــــور البصـــيرة الثاقب ليلمس جوهر الحقـــيقة ويتـــذوق حـــلاوة المعرفـــة ، وليقدم بذلك للأمة الإسلامية بل للبشرية عموما خدمة جديدة على طريق المعرفة والإيمان.

ذلك لأن الدكتور خاقاني عالم فذ, نهل علومه من ينبوع القرآن الكريم ، واستقى آدابه من أنهار بلاغته وفصاحته ، وتلمس الإيمان الحقيقي في كلمات وأفعال النبي الأكرم(ص) وآله الأطهار، واستضاء بأفكار الفلاسفة المسلمين والعرفاء الكبار، مطلعا في الوقت ذاته على أفكار الفلاسفة الآخرين وتنوع مشاربهم واختلاف مذاهبهم، فخرج من بين كل ذلك عالما متبحرا ومفكرا حرا وكاتبا صادقا ومدرسا متميزا ، فكان نعم الغرسة المثمرة في دوحة الإسلام الخضراء.

ونحن عندما نطالع كتابه "*بينات*" يشدنا إليه ما فيه من مضامين عميقة المعاني جمة الفوائد سهلة الفهم ، وفوق كل ذلك يدهشنا ما رسمه لنفسه فيه من طريق جديد للوصول إلى الحقيقة المحضة بأسلوب رائع مبتكر.

وأجدني مضطرا في هذه العجالة إلى إلقاء نظرة ناقدة على خصائص هذا الكتاب, لأقدمها بين يدي القارئ الكريم.

خلاصة القول أن هناك عدة خصائص رفعت بيد هـــذا الكتـــاب إلى صفوف الكتُب المهمة جدا ، ووضعته على أعلى رفوف المكتبة الفلســفية إلى جانب الكتب الهامة لكبار المفكرين الإسلاميين:

الميزة الأولى : وهي تتجلى واضحة في الأسلوب الذي اعتمده المؤلـف الكريم في تقديم أفكاره لنفسه وللآخرين ، وهو أسلوب رياضي قائم على التسلسل البديهي ، وربما وصف هذا الأسلوب في كلمــــات النــاقدين بالأسلوب الهندسي ، ولا تكتب الأفكار الفلسفية عادة بهذا الأسلوب لمــا تحتويه بحسب طبعها من تعقيدات وتداخل فيما بينها ، ولهذا كانت أفكار الفلاسفة عموما أبعد عن الفهم وأحوج إلى البرهان وعرضة للتشـــكيك والانتقاد .

صحيح أن الدكتور خاقاني ليس أول من فكر أو كتب بهذه الطريقـــة, إذ سبقه إليها الكثيرون من الفلاسفة الغربيين أمثال فرفريوس الصــــوري (٢٣٣ ـ ٣٠٤) وبروكلس اليوناني (٤١٠ ـ ٤٨٥) ودونس ســكوت الإنكليزي (١٢٦٥ـ ١٣٠٨) ورينيه ديكـــارت الفرنســـي (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وباروخ سبينوزا الهولندي (١٦٣٢ـ١٦٧٧), إلا أنـــه كـــان متميزا جدا حين جمع بين عموم خصائص من سبقه, وزاد عليها مـــيزات

جديدة غير معهودة تتضح لنا بإجراء مقارنة سريعة بين "بينات" وأفضل إنجازات القوم .

ولا بد أن نميز في هذه المقارنة بين أمرين مشتركين في هذه الطريقة, وهما : التفكير الرياضي، والكتابة بالأسلوب الهندسي.

أفضل من رتب أفكاره الفلسفية بطريقة رياضية هو ديكارت دون شك ، فكتب تأملاته منطلقا من أكثر الأشياء بداهة ويقينا, وهو النفس المعبر عنها بـ"أنا" المدركة بالوجدان الذي لا يخطأ, وحمل عليها صفة التفكير ، وهي الأخرى وجدانية قطعية ، فانتقل من ذلك إلى إثبات أن "ديكارت" موجود ، ثم أقبل على الأفكار الأخرى يقطفها واحدة واحدة بعدما أسس لنفسه أساسا متينا في كتابه " مقالة الطريقة " سمح له بالوقوف على أرض معرفية صلبة بنى عليها فلسفته.

ففي التأمل الأول والثاني من " التأملات الميتافيزيقية " انطلق ديكارت في شكه المنهجي " الكوجيتو" ليهدم كل الأفكار السابقة التي كانت مورد بحث وجدل بين الفلاسفة آنذاك ، وليتحرر من كل فكرة مسبقة

يمكن أن تتحكم بفهمه للأمور أو تلون نظرته للأشياء. وفي التأمل الثالث بدأ في وضع الأمور في مواضعها، وبنى على الشيء مقتضاه [1].

وقد عبر عن أسلوبه الهندسي هذا في الرسالة التي كتبها في ١٥ نيسان ١٦٣٠, بأنه اهتدى إلى السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة.

وقال : " ثق أنه ليس في الميتافيزيقا شيء, إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطري ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة" [2].

وبغض النظر عن مدى صحة مجمل النتائج التي توصل إليها ديكارت, فإن العالم يدين له بما ابتكره من الشك المنهجي, وبما اعتمده من أسلوب تأملي في داخل النفس بكل صدق ووضوح.

---

[1] راجع كتاب "التأملات في الفلسفة الأولى" ، ترجمة عثمان أمين القاهرة ، ١٩٥١

[2] راجع مؤلفات ديكارت ، مجلد ٣ ، ص ٢٨٤ ، طبع أدام وتانري .

أما سبينوزا, فهو آخر وأفضل من كتب بهذه الطريقة ؛ فقد اتبـــع في أهم كتاب ألفه ، وهو "علم الأخلاق" المنهج الرياضي ، فجاء أشـــبه بكتب علماء الهندسة, لما تضمنه من تعريفات وبديـــهيات ومصـــادرات وقضايا وبراهين ولوازم وحواشي.

ففي الأبواب الثلاثة الأولى من كتابه هذا, تعرض لمبادئ الميتافيزيقا التي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية ، فأخذ يعرض البديهيات الأولى منطلقا مـــن ضرورة وجود الله, متدرجا إلى إدراك وجود النفس ومدركاتها وانفعالاتها وصولا إلى فهم الأشياء عموما بطريقة ممنهجة تقوم على مبدأ بناء الفكـــرة النظرية على فكرة نظرية سابقة مبرهنة, أو على فكرة بديهية متقدمـــــة, رابطا بين كل فكرة وما سبقها ليتكامل لديه البناء الفكري حسبما يريـــده ويتوخاه [٣].ولعله لأجل صعوبة هذه الطريقة أخذ كتابه "علم الأخـــلاق" منه وقتا طويلا ، ولم يتمكن من إنجازه إلا قبل وفاته بثلاث سنين.

[٣] راجع كتاب سبينوزا ، علم الأخلاق ، ترجمة جلال الدين ســـعيد ، طبـــع دار الجنوب ، تونس ، ١٩٩٧.

والفرق بين ديكارت وسبينوزا أن المشكل الـــذي تناولـــه ســـبينوزا بالدرجة الأولى لا يتعلق ببداهة المعرفة, مثلما الشأن بالنسبة لديكـــارت ، وإنما يتعلق بصحة النفس وسعادها القصوى.

وهنا يتبن لنا أن ما في "*البينات*", يختلف عما قام به هذان الفيلســوفان من حيث الشكل والمضمون ، ففي الشكل جمع المؤلف الكريم بين طريقــة التــفكير الهندسي، وهي ميزة ديكارت ، وبين العرض والكتابة بالطريقــة ذاتها كما فعل سبينوزا ، فكان أكثر التصاقا بــاليقين وأقــرب إلى إدراك الحقائق فيما يعود لنفسه ، وكان أكثر وضوحا وإقناعا فيما يعود للقــارئ المنصف .

الميزة الثانية : من أهم الميزات التي يتفرد بها هذا الكتـــاب ، بـــدون مبالغة ، أنـــه أقام صرح الحقائق التي توصل إليها على قضيـــة بديهيـــة واحدة لا غير، ألا وهي قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين. وبيـــن عمليا ، وبما لا يقبل الجدل ، أن هذه القضية تحتوي في داخلها على كـــل المعارف التي يمكن أن يتوصل إليها العقل النظري. وهذه القضية هـــي في نفس الوقت غير قابلة للتكذيب أو التشكيك حتى من قبل أكثر الفلاســفة شكا وسفسطة ، ولا يمكن لعاقل أن يستغني عنها في إدراك أية معلومـــة

يمكن أن يتوصل إليها ، فهي لشدة بداهتها تكاد تكون معرفة حضورية لا حصولية.

الميزة الثالثة : هي أن الطريقة التي اعتمدها المؤلف غالبا ، إن لم نقل دائما ، في استنباط الحقائق من القضايا البديهية هي طريقة القياس ، معتمدا على أكثر أشكاله وضروبه بداهة وهو الضرب الأول من الشكل الأول ، وهو قياس لا ينكر صحة إنتاجه عاقل ، ولا يخلو ذهن بشري منه مهما كان بسيطا في علومه ومعارفه. وهذا ما أعطى الكتاب متانة في ترابط الأفكار بين السابق منها واللاحق, دون أن يدرج في بينة من بيناته أية قضية سيأتي بيانها أو لم يبرهن عليها بعد.

الميزة الرابعة: ربط الدكتور خاقاني ، في كتابه "*بينات*" المعرفة بالعمل والعلم بالعبادة ، فاستخلص من البينات الخمسين التي توصل إليها أنها حقائق موجودة لم يقم المؤلف بأكثر من التوجه إليها توجها خاليا من شوائب الشبهات بعقله وروحه فأدركها ، وبالتالي وجد نفسه بين يدي الله في عبادة تقوم بها كل جوارحه وأحاسيسه ، وتنطبق في معانيها غاية الانطباق على الصلاة التي شرعها الإسلام ، وبذلك تتطابق تعاليم الأنبياء مع ما يوحي به النبي الباطني الذي منحه الله تعالى لكل إنسان ، ألا وهو

العقل السليم من الانحراف والشبهات، وهو ما يعبر عنـــه في كلمـــات الشرع بالفطرة : ﴿فطرة الله التي فطر النـــاس عليـــها لا تبديـــل لخلـــق الله﴾.الروم ٣٠

وقبل أن أختم الحديث عن هذه الميزة, لا بد أن أنصف الفيلســـوف العربي موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (١١٣٥ ـ ١٢٠٥) تلميذ ابن رشد, الذي كتب كتابه المهم " دلالة الجائرين " بطريقة قريبة جدا مـــن الطريقة الهندسية المشار إليها في الميزة الأولى, رغم ما يحتويه في كثير مـــن فقراته من غموض ومغالطات. فقد قسم ابن ميمون كتابه هذا إلى ثلاثـــة أبواب ، بنى الباب الأول على ٧٦ فصلا صغيرا, أودع فيه عددا كبيرا من التعريفات والأفكار الأولية ، وبنى الباب الثاني على ٢٥ مقدمة ضروريـــة لإثبات وجود الله تعالى ، ثم بنى الباب الثالث على ٥٤ فصلا, بين فيـــها صفات الخالق وأفعاله وبعض الفرائض الواردة في التشريع اليهودي وصولا إلى العبادة الحقيقية وفهم الحكمة التي بني عليها التشريع الإلهي ، في محاولة للربط بين العقل والدين[٤].

---

[٤] راجع دلالة الجائرين ، تحقيق حسين آتاي ، طبعة المكتبة الثقافية الدينية ، أنقرة .

ومن الواضح أن ابن ميمون متأثر في عمله هذا بأستاذه ابـــن رشـــد, الذي أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الإسلام والتوفيق بين المعـــارف الإسلامية ومدركات العقل .

وفي هذا الجزء الأخير يلتقي العالمان: الدكتور خاقاني وابن ميمـــون في ربط المعرفة ، معرفة الخالق ، بالعبادة الحقيقية ، مع فارق بسيط: هـــو أن ابن ميمون كتب " دلالة الحائرين " بهدف التوفيق بين الدين والعقـــل ، يظهر ذلك من خلال استعراضه لمجموعة تشريعات يهودية بحث لها عـــن وجه في عالم المعرفة العقلية ، بينما انطلق الدكتور خاقاني مـــن التجـــرد المطلق في طلب الحقيقة, فوجد نفسه في نهاية المطاف في نقطة مشتركة مع الدين في عقائده ، ثم لفت نظره التطابق الذي بين معاني أفعال الصلاة وما وصل إليه فكره الصافي, فترجم تلك البينات إلى صلوات وجدانية يقيمـــها بين يدي الله تتطابق في جوهرها مع جوهر الصلاة في التشريع الإسلامي.

فالقسم الأخير من الكتاب يشير من طرف خفي إلى أن المعرفة عنـــد الفيلسوف الإسلامي ليست لأجل المعرفة فحسب, وإنما هـــي وســـيلة للوصول إلى معرفة الخالق تعالى ونيل رضاه .

الميزة الخامسة : هي أن المؤلف تحرر من كل خلفية فكرية متقدمة على تفكيره المنهجي, وتخلص من المصادرات والمغالطات ، فلم يعتمد في صعوده السلم العلمي أي مبدأ تصديقي مدعى أو مبرهن عليه في العلوم الأخرى أو مأخوذ من الكتب السماوية أو من كلمات الأنبياء والأئمة أو أجمع عليه الفلاسفة أو تسالم على صدقه البشر ، وإنما اعتمد في كل ما قدمه على القضايا التي تدرك بالوجدان غير القابل للخطأ في المعرفة الحضورية, وعلى قضية بديهية واحدة لا ينكرها أحد في المعرفة الحصولية، وبنى عليها القضايا الأخرى بذات المستوى من البداهة, متوخيا الموضوعية المطلقة في قبول أو رفض أي فكرة يطرحها على نفسه أو يتوصل إليها تفكيره السليم الذي يمثل في حدوده ومشتركاته الفكر البشري عموما. ولهذا, لا يجد القارئ الذي يستطيع أن يتجرد من خلفياته الفكرية والعقائدية بدا من التسلسل والتدرج معه في نتائجه ، وبالتالي قبول وتصديق ما في هذه البينات . وكلما استغرب قارئ بينة أو شك فيها, يمكنه أن يعود إلى وجدانه ليسأله عن مدى صدقها ، ولن يلبث أن يأتيه الجواب مسرعا يهز رأسه بالموافقة على صدقها.

الميزة السادسة : وهي التحرر من تبني أفكار مدرسة فلسفية معينة ، ففي ذات الوقت الذي يسير فيه المؤلف في استدلالاته البرهانية على

الطريقة المشائية, يستفيد كثيرا من النزعة العرفانية القائمة على المعرفة الوجدانية الهادفة ، وهو ما تميزت به المدرسة الإشراقية عموما. ثم يجمع ، في النتيجة ، بين هاتين المدرستين وذوق الشرع الحنيف, بما يجعله قريبا جدا من مدرسة " الملا صدرا" في الحكمة المتعالية, دون أن يلتزم بتبني ذات الأفكار التي طرحها صدر الدين الشيرازي بمجملها ، فتراه يوافقه تارة ويخالفه أخرى, كما نرى مثلا في مسألة ثبوت الإدراك للأجسام حيث نفاه "الملا صدرا" ، وأثبته المؤلف متوافقا في المؤدى مع النظرة التصوفية التي صبغت العديد من كتابات الفلاسفة العرفانيين أمثال الفيض الكاشاني والإمام الخميني (قده) وغيرهم .

الميزة السابعة : وهي ترتبط بلغة الكتاب ومفرداته المنتقاة بعناية ودقة، فقد تمكن المؤلف الكريم من التخلص من إدراج المصطلحات الفلسفية المعقدة في كتابه، وتجنب اتباع سبيل الفلاسفة في تعقيد العبارة ، فتراه يسير على نهج عربي فصيح وواضح, يؤهل كل طالب للعلوم الحقيقية أن يفهم كلامه رغم العمق والدقة اللذين تمتاز بهما هذه البينات القيمة . وهو ما لا نراه في كتاب مماثل ، ولعله لأجل هذا الاعتبار وسواه اعتمدته بعض جامعات إيران ولبنان ليدرس في كلية الإلهيات.

وأخيرًا ، وللإنصاف نقول : لا يخلو كتاب البينات ، على رغم كـــل ميزاته المتقدمة من بعض الملاحظات الجزئية التي التفت إليها نظرنا القاصر، وقد قمنا بالإشارة إلى بعضها في التعليقات المدرجة في هامش الكتاب .

إبراهيم بدوي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية :

أحمد الله ــ جل جلاله ــ على ما وفقني لتقديم هذا العمل المتواضع إلى طلاب الحقيقة والسالكين في درب الكمال, وآمل أن يقدم فكرا لمن يصغي إلى نداء الحكمة , ويستجيب للعقل في البحث عن حقيقة الإيمان, ويجدي خيرا في إغناء المكتبة الإسلامية.

هذه الطبعة مزودة بتعديلات نتجت عن :

١ ــ التجربة العملية لتدريس الكتاب في مادة الفلسفة الإسلامية, والتي أدت إلى بلورة أفكاري في ترتيب المواضيع وسردها.

٢ ــ دراسة التعليقات التي وصلتني بعد نشر الطبعة الأولى.

٣ ــ قراءة أكثر عمقا لآيات القرآن الكريم التي تشرح سيرة نبينا إبراهيم (ع), أوردت بعضها في الفصل الثاني من الكتاب.

هذه القراءة, اقتضت ترتيبا جديدا لبعض البينات الأخيرة, وحملت معها مفاجأة ثانية في انسجام البينات مع النهج الإبراهيمي, بعد المفاجأة الأولى في تطبيق البينات على أركان الصلاة وأذكارها من البدو إلى الختم, وألهمتني سبب تأدية الصلاة نحو الكعبة التي بناها إبراهيم , والسر في الآية الشريفة : ((فول وجهك شطر المسجد الحرام, وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره))[٥], والسر في تسمية سورة في القرآن بسورة إبراهيم, والتي تبدأ بدفع الناس للخروج من الظلمات إلى النور[٦], والآيات التي تأمر رسولنا الأكرم (ص) باتباع ملة إبراهيم حنيفا[٧].

وبما أن النهج الإبراهيمي في المعاملة مع الأصنام (وكسر الأوثان الصغيرة وإلقاء المسؤولية على كبيرهم), ثم مجاراة عباد كوكب الزهرة القمر والشمس, والتقدم خطوة خطوة نحو الله جل وعلا, والوصول إلى حالة الإسلام ثم الإيمان ثم اطمئنان القلب , هو المعتمد عليه في صياغة هذا

---

[٥] ((قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)) ـ البقرة (١٤٤)

[٦] ((الر, كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)). إبراهيم ١،٢

[٧] ((ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) ـ النحل(١٢٣)

الكتاب, تجدر الإشارة إلى بعض القواعد التي تستوحى من آيات القرآن الكريم في سرده لقصة إبراهيم (ع) :

قواعد السلوك في النهج الإبراهيمي:

١ ـ الانطلاق من مبدأ الحرية العقلية , والالتزام بالحجة والاستدلال[٨] , والتحرز من إملاءات التاريخ والجغرافيا والبيئة والوراثة[٩] , والخضوع للأمور " البينة" أي الواضحة كل الوضوح بما لا يقبل الشك. وينص على هذا: الآية القرآنية التي ترسم أساس المتودولوجيا الإبراهيمي:

((فيه آيات *بينات* مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا))[١٠] .

---

[٨] ((وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم)) ـ آل عمران(٨٣)

((ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين)) البقرة (٢٥٨)

[٩] ((وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون)) الزخرف(٢٦)

[١٠] ٩٧/٣

٢ ــ ضرورة "*القيام*" لأجل الوصول إلى الحقيقة . وتؤكـد عليها لفظة: ((*مقام* إبراهيم...)).

٣ ــ الانطلاق من الشك الذي يبدو ضرورياً في بداية العملية المعرفية, التي تتطلب احتساب الاحتمالات المختلفة, ثم السعي لأجل القضاء على الشك, والوصول إلى اليقين[١١] , أي الأمن و "*الإيمان*"[١٢], لكسب مزيد من الاطمئنان[١٣].

٤ ــ الخضوع لقيمة العلم واعتباره فوق القيم الأخرى[١٤].

٥ ــ أخذ كل الاحتمالات والفرضيات في الحسبان , حتى لو بدت مخالفة للمبادئ الدينية. وعدم الخوف من تعارض حب الاستطلاع (للكشف عن الواقع) مع الإيمان بالله, حتى لنبيّ يفترض أن يكون

---

[١١] ((وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين)) آل عمران(٧٥)

[١٢] ((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان *آمناً*)). ٣/٩٧

[١٣] ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي)). ٢/٢٦٠

[١٤] ((يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا)) ــ مريم(٤٣)

معصوما. ويتمثل هذا في تبني إمكانيـــة ربوبيـــة الكوكـــب والقمـــر والشمس[١٥], لدراسة قيمتها فيما بعد. ثم رفض تلك التي ثبـــت أهـــا لا تستطيع أن تفسر الواقع الموجود[١٦], والإعراض عنها[١٧].

٦ ـــ هذا الإعراض في التعامل مع الآخرين, لا بد أن يكون بنظـــرة متسامحة, طالما هناك احتمال لخضوعهم وركوهم للحق. ولكـــن عنـــاد الطرف الآخر و"كفره" أي ستره للحقيقة البينـــة, يوجـــب الانفصـــال والتبري[١٨], والوقوف بوجه المعاندين[١٩].

---

[١٥] ((فلما جن عليه الليل رآ كوكبا قال هذا ربي. فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رآ القمر بازغا قال هذا ربي. فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضـــالين. فلما رآ الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر)) ٦/٧٦ـــ٧٩.

[١٦] ((فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطـــر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين)). ٦/٧٦ـــ٧٩ .

يلاحظ أن إبراهيم لا يرى خطواته السابقة شركا , ولا يقول: يا قوم, إني بريء ممـــا أشركت سابقا , لأنه يرى خطواته السابقة متينة للوصول إلى الحق والتوحيد.

[١٧] ((يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيـــهم عـــذاب غـــير مردود)) ـــ هود(٧٦)

[١٨] ((وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم)) ـــ التوبة(١١٤)

٧ ــ السير على درب الحقيقة والكمال بخطوات تدريجيـــة منتظمـــة لتوسيع نطاقٍ الفكر , وبناء الإيمان على مستلزمات ونتائج هذا الفكـــر في كل مرحلة , كيفما كانت. ويتمثل هذا النمط باســـتضاءته التدريجيـــة بضوء النجم ، ثم ضوء القمر, ثم ضوء الشـــمس ، ثم الانصـــراف عـــن الأضواء الآفلة إلى تأمل نور السموات والأرض، وملاحظة استهلاك جميع الأنوار في نور يسطع منه كل الأنوار .

٨ ــ بذل الجهد كل الجهد[٢٠] للبحث عن العلم/النور, للخلاص مـــن ظلمات الجهل. و"النور" هو القاعدة الأساس , التي لفت نظر إبراهيـــم إليها, والقاسم المشترك في مراتب السلوك الإبراهيمي,: الكوكب, القمر, الشمس, وأخيراً: "توجيه الوجه" نحـــو الله الـــذي ((فطـــر الســـموات والأرض)), بما أن ((الله نور السموات والأرض)).

---

[١٩] ((قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا بـــرآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حـــتى تؤمنوا بالله وحده)) ــ الممتحنة(٤)

[٢٠] ((وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حـــرج ملة أبيكم إبراهيم)) ــ الحج ٧٨

٩ ـــ الصمود والحلم[٢١] أمام كل المشاكل[٢٢] التي تعرقل الطريق نحـــو الكمال, وعقد العزم والقصد للوصول إلى الحق قدر المستطاع[٢٣], والمثابرة على هذا حتى الموت[٢٤], وتحكيم القواعد لبناء إنسان خاضع أمـــام الله[٢٥], والإيمان بأن لهيب نار الصعوبات لا بد أن يخمد أمام الإرادة الإنسانية التي تمثل إرادة الله[٢٦].وأنه بإمكان الإنسان المؤمن أن يلعب دور أمّة بكاملـــها

---

[٢١] ((إن إبراهيم لحليم أواه منيب)) ـــ هود(٧٥)

[٢٢] ((قال أ راغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليـا)) ـــ مريم(٤٦)

[٢٣] ((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيــت من استطاع إليه سبيلا)) ـــ آل عمران(٩٧)

[٢٤] ((ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون)) ـــ البقرة(١٣٢)

[٢٥] ((وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت الســميع العليم)) ـــ البقرة(١٢٧)

[٢٦] ((قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم)) ـــ الأنبياء ٦٩

عند وقوع الأمة في أجواء الشرك, ولا يتخلى عن مسئوليته بحجة التـــأقلم مع الناس[٢٧] .

توظيف المنهجية الإبراهيمية في حوار الأديان:

هذا النهج الذي سلكه نبينا إبراهيم, وهذه القواعد التي تبناها , تصلـح أن تكون ميثاقا لحوار الأديان, ومنشور الوحدة بين أهل الكتـــاب مـــن أتباع الشرائع السماوية التي نعتبرها مراحل متكاملة لدين واحـــد. هـــذا الدين الواحد هو دين نبينا إبراهيم[٢٨], شيخ الأنبياء[٢٩], الذي انحدر منــــه موسى(ع) وعيسى(ع) ومحمد(ص). هو ملتقى الأديان وموضع احـــترام

---

[٢٧] ((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا و لم يكن من المشركين)) ـــ النحل(١٢٠)

[٢٨] ((ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شـــهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس)) ـــ الحج ٧٨

[٢٩] قال العلامة العارف "ابن فناري" في "مصباح الأنس" عن فضل نبينا إبراهيم (ع):
"اعلم أن التهيم شدة الهيمان, وعدم الانحياز إلى المحبوب في أي جهة كان لا عـــلى التعيين ... وقد يتحقق ذلك ويظهر في الكمل كالخليل ـــ عليه السلام ـــ حتى تبرأ عـــن أبيه وقومه, وذبح ابنه في سبيل الله, وخرج من جميع ماله, مع كثرته المشـــهورة, لـــذا نسب في "الفصوص حكمة التهيم إليه" . نقلا عن آية الله حسن زاده الآملي ـــ انســـان در عرف عرفان ـــ ٨٣ .

الجميع, وهو المرجع الأفضل لإقامة الحوار بينهم[٣٠], وهو الذي يـأمر الله المسلمين باتباعه[٣١]. وهو المنطلق لتجاوز تحفـظ الإسـلام إزاء النظـرة اليهودية والمسيحية النصرانية عن التوحيد[٣٢].

****

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذة قسم الفلسفة بجامعة إصفهان , الذيـن اختاروا هذا الكتاب نصا لتدريس الفلسفة الإسلامية, وأساتذة وطـلاب *كلية الرسول الأكرم*(ص), الذين أبدوا ملاحظاتهم, وزودوا الكتـاب

---

[٣٠] "إن قصة إبراهيم (ع) في القرآن بيان لمصداق كامل من القيـام بديـن الفطـرة والانتهاض لنشر عقيدة التوحيد" ـ العلامة الطباطبائي ـ الميزان ١٦٠/٧

[٣١] ((فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) ـ آل عمران(٩٥)

[٣٢] ((وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كـان مـن المشركين)) ـ البقرة(١٣٥)

((ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما ومـا كـان مـن المشركين)) ـ البقرة(٦٧)

بتعليقات قيّمة أوردها في هامش الطبعة الثانية, واكتفيت بذكر ملابسات بعض هذه التعليقات, وذكرت الباقي على مسئولية كتّابها, لمزيد الإفادة.

رموز أصحاب التعليقات:

(هـ) : الدكتور **هادي فضل الله**, أستاذ علم المنطق في الجامعة اللبنانية,وصاحب تأليفات عدة في مجال المنطق الصوري والمنطق الرياضي

(خ) : الدكتور **خنجر حمية**, أستاذ وباحث في الحوزات العلمية اللبنانية

(ح) : الشيخ **حاتم إسماعيل**, أستاذ في الحوزات العلمية اللبنانية

(إ) : الشيخ **إبراهيم بدوي**, أستاذ في الحوزات العلمية اللبنانية

(ع) : الشيخ **علي جابر** ، أستاذ وباحث لبناني

(ج) : الأستاذ **جمال توفيق** باحث مصري متخصص في شؤون العهدين القديم والجديد

أما الشروح والتعليقات غير المختومة بأحد الأحرف, فهي للكاتب.

ملاحظة: أرقام السور والآيات المذكورة في الكتاب وردت في الهامش على النحو التالي: رقم السورة/رقم الآية. فالرقم ٣/٤٥ مثلاً يشير إلى الآية رقم ٤٥ من السورة رقم ٣ .

أخيراً , أرجو من أصحاب الفكر والثقافة, مهما كـــانت انتمــاءاتهم الفكرية, أن يزوّدوا المؤلف بآرائهم , خاصة فيما يمكن أن يعتبر مغالطات محتملة, دخلت عن غير عمد في مواقع الاستنتاج.

محمد خاقاني الإصفهاني

بيروت

في محرم ١٤١٩ ــ نيسان ١٩٩٩م.

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل:

تعودت منذ الطفولة على اختلاف الليل والنهار واختلاف فصول السنة . تعودت على رؤية السماء الزرقاء والأشجار الخضراء ، والمشي على قدمي وركوب دراجتي ثم قيادة سيارتي . تعودت على رؤية الطيور كيف تحلق في الفضاء, والطائرات كيف تهبط في المطار . أصبح من عادتي أن أغادر بيتي وراء حرفتي في ساعة محددة, وأتعامل مع الآخرين بأساليب محددة, اتفق الجميع عليها، تتكرر دائما, وتستمر الأيام حتى التقاعد والخمول ثم الموت المحتوم, الذي يلقي وظيفتي على عاتق جيل يتبعني و...

كل شيء يبدو طبيعيا ، قد أستغرب مجهولا أراه لأول مرة , فيلفت نظري ، كبرنامج جديد يظهر على شاشة الكومبيوتر, ويطلعني على نتائج تدهشني من براعته ودقته ، ولكن سرعان ما أتعود عليه, ويدخل في إطار حياتي اليومية الروتينية، ولا غرابة منه .

لكن لهذا العالم وجها آخر مليئا بالغرابة والدهشة ، يكفيني أن أتجرأ وأتقدم بخطوة واحدة, وأتجاوز واجهة شيء ما, لأتسلل في عمق العالم , حتى أستغرب من أي شيء يحمل في طيات واجهته الطبيعية سلسلة لا تتناهى من الرموز والأسرار ، يصعب على اثنين منا (إن لم أقل من المستحيل) أن نتفق في تفسيرها . تتشتت الطرق وتتشعب المدارس في الإجابة على أسهل الأسئلة التي تدور في الذهن.

وقد أواجه اتجاهات فكرية تشك في مصداقية أفكاري في خارج الذهن، وترى الامتداد واللون والصوت والزمان والمكان كلها من اختلاقات الذهن, لا حقيقة لها وراء أذهاننا . وآراء أخرى, لا تستنكر حقائق موجودة في الخارج ، ولكن ترى في معارفنا ازدواجية بين الواقع والذهن, تستلزم الاعتراف بعدم تطابق العلم البشري لا على النفس الإنسانية ولا على الواقع الخارجي ، بل على نتاج مشترك بينهما .

وفي الوقت الذي أرى إمكانية اتفاق معظم أهل الأرض على أسس عملية للتعامل المشترك ، (ويكثر الحديث عن انغماس المجتمع البشري في قرية كونية واحدة , نتيجة للتقارب الواسع الذي حصل بفضل

التكنولوجيا وطرق المواصلات)، ولكن قلما ألمس اتفاقا بين الاثنين منا في الأسس النظرية, وفي تفسيرنا للحياة أو لعالم الوجود .

إن أول ما يختلج في قلبي عند مواجهة الآراء النظرية المتضاربة والمدارس الفكرية المتناقضة, هو الشك في إمكانية معرفة أسرار العالم معرفة يطمئن قلبي بها . وقد يتجاوز البعض منا هذا الحد, وييأس بالمرة من معرفة سر الوجود . ولكن ثمة أمل خفي - وقوي في نفس الوقت - وراء هذا الخوف ، يكشف الستار عن حقيقة واحدة, تتنزل وتتجلى بألوان مختلفة غير متناهية ، وتؤدي كل هذه المظاهر - مهما كثرت ، وتعددت - إلى مصدر واحد أو رأي واحد .

غريبة هذه الحقيقة التي تبدو معقدة, بدرجة لا يمكن اتفاق الاثنين منا على فهمها ، وفي نفس الوقت واضحة, بحيث يمكن التفاف الجميع حولها في إطار العمل (ولا شك أن عمل الإنسان نابع من رأيه وتفسيره)! هذا سر في غاية الوضوح !

إن سر أسرار عالم الوجود, هو هذا الظاهر الأظهر من كل شيء , والباطن الأخفى من كل شيء. بل إن سر هذا السر هو أنه ليس سرا

مكتوما, بل هو نور السموات والأرض ، يتجلى في كل مكان وفي كـــل زمان .

هذا السر , لو كان خفيا مجهولا صرفا, لكان يتطلب استدلالا عقليـــا لكشف الستار عنه. ولو كان جليا مشرقا، لكان يتطلب رياضة نفســـية لتتحمل عين القلب أشعته القوية ، دون حاجة إلى أي تحليل عقلي .

إلا أن امتزاج ظهوره ببطونه ، وجلائه بخفائه ، ألهمني في اســــتدراج هذه البينات, التي تفتح من سلوك العقل "بصورها" بابا إلى رضوان القلب "بمادها" . فألفت الــ "*بينات*", برؤية توحد بين العقل والقلب , وسميتها "بينات" بصيغة النكرة , ليشهد الاسم بمادته أنها واضحة وضوح الشمس, ويشهد بصورته أنها غائبة نكرة خفية, لغفلة أكثر الناس عنها.

إن إيمان المؤلف بقيمة الكشف عن الحقيقة للوصول إليها, يضع علـــى عاتقه أن يبدأ سلوكه بالاعتماد على أساس متين ورصين, يجـــده في مـــا يسمى بأم القضايا أو أبـــده المعـــارف البشـــرية[٣٣], ولا يعتـــبره أبـــده

[٣٣] أرسطو يصف "*الطريق الطبيعي للفحص*" بأنه : " يبدأ بما هو أيسر في معرفتـــه, وأكثر وضوحا لنا ".

"البديهيات", بل : التصديق البديهي "الوحيد", الذي لا يطرأ عليه أي شك وأي خلل (فهو غني عن الاستدلال), وهو مبدأ "***استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين***": المشير إلى الوجود الذي لا يجتمع مع أي عدم, ولا يشوبه أي نقص ، ولا يرتفع لصالح أي عدم وأي نقص .

وإنما قلت : "التصديق البديهي الوحيد..." , لأن ساير ما يسمى بالتصديقات البديهية ليست عندي بديهية , بل هي نظرية اكتسابية تكسب البداهة من هذا الأصل, إيمانا مني بأنه لا يوجد أكثر من تصديق بديهي واحد, هو الأصل المذكور أعلاه[٣٤]. كما أني أؤمن بأنه لا يوجد أكثر من مستحيل واحد, هو: استحالة التناقض . ثم في رجوع المستحيل الوحيد إلى البديهي الوحيد , وعلاقة هذه الاستحالة بتلك البداهة رموز وأسرار, أشرت إلى بعضها في كتابي : "***ثنائيات الإنسان والكون***" .

سألتزم في سلوكي بهذا الأصل , وأحذر عن كل ما سواه من المعلوف المتأثرة بالالتزامات الدينية، أو القيم والمعايير السائدة هنا وهناك ، ثم أنحدر

---

[٣٤] قد يقال إن استعمال "بينات" بصيغة الجمع في السورة ٩٧/٣ ((فيه آيات بينات)) يفيد تحقق أكثر من بينة واحدة , أو بديهي واحد. لكني أرى إنها جاءت صفة لـ (آيات) التي تعني (الإشارات), ولا شأن لها إلا الإشارة, مما يعني أن البينة تكسب البيان والوضوح مما تشير إليه, والمشار إليه هو الواحد.

خطوة بعد أخرى من سماء هذا الأصل الرفيــع, لأتحــول في الكــثرات اللامتناهية التي تقودني في حركتها الرجوعية إلى الأعلى, حتى تســتهلك مرة أخرى في أصلها ومصدرها .

ولتكن تسمية كل خطوة بـ "البينة " إشارة إلى أن هــذه البينــات ليست حركة من مجهول إلى معلوم وبالعكس[٣٥]. لأن حقيقة العالم معلومة بالجملة للإنسان, وضالة الإنسان وهدفه المنشود, هــو تفصيــل هــذا الإجمال. هذه فكرة تتبلور لمن يتابع البينات خطوة تلو الأخرى.

وليعلم القارئ الكريم, أني لم أكتب هذا الكتيب, لأكرر مصطلحــات وعبارات قرأتها في كتب فلسفية أو رسائل عرفانيــة، بــل حــاولت أن أعيشها وأتذوقها . وما كتبت شيئا إلا بقناعة شخصية, وبنيــة صادقــة للكشف عن الحقيقة . وعاهدت الحقيقة (أيا ما كانت) أن أخضع لهـ-

---

[٣٥] الـ "بينات" يتبع أسلوب "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا في الإيجاز, لكــن اسم "الإشارات" عند ابن سينا يراد به الدلائل والبراهين العقلية للكشف عن المجهول, أما عندي "فالبينة" تشير إلى وضوح الأمر تماما, والحاجة لسرد الموضوع يكمــن فقــط في كشف الغطاء, وليس الإثبات. "فالبينات" إذن: في جوهرها "تنبيهات" , وفي قوالبــها "إشارات" فيما اصطلح عليه ابن سينا.

إن وجدهما – ، وإن تعارضت مع كل القيم التي ورثتـــها مـــن بيئـــتي ، واصطدمت بجميع المعايير التي أخذهما من أسرتي ومجتمعي .

وتعهدت أن لا أعتمد فكرة , إلا ما بان واتضح جليـــا في البينـــات السابقة , وهذا تطلب ترقيم البينات لتسهيل الإرجاع إليها . و لم أرجـــع القاري إلى بينة لاحقة (كما هو مألوف في الكتب الفلسفية) , خوفا مـــن أن أقع في دور مستحيل, أو مصادرة على المطلوب . الإرجاعات المتكررة إلى ما "سيتبين لاحقا" أو "سيأتي في محله", شائكة, توقع الإنسان في فـــخ الدور والمصادرة على المطلوب[٣٦].

أؤكد أن صياغة الجمل في البينات الأولى بلفظ المتكلم المفرد, ليســـت لإعجابي بنفسي ، بل هي تعبير صادق عن حواري مع نفسي, في تجربـــة شخصية خضتها في خمسة عشر عاما ، وأمليتها في خمسة عشر يوما .

---

[٣٦] إن الإرجاع إلى بينة لاحقة هي أشبه بالأصول الموضوعة التي تؤخـــذ مســـلمة , ويبنى عليها , وليس ذلك بـــدور, ولا مصـــادرة علـــى المطلـــوب. ويـــروق لي أن أسميها:"الاستدانة المعرفية أو العلمية".(ع)

بالنسبة لمنهجية الكتابة, لم أتبع في هذا السلوك أسلوبا منطقيا بحتا ، طبقا لقواعد المنطق الأرسطي الكلاسيكي في الاستنتاج وضوابط الإنتاج - وإن كان الاتجاه العام هكذا - ، لأني لم أكتب هذه السطور لإلزام الآخرين إلزاما منطقيا صرفا ، وإنما قصدت ترسيم النهج الذي سلكته واهتديت به في تفسير نظام الوجود . فاقتنعت به ، ثم آمنت به عندما ارتضيت به . أما القارئ الكريم, فله الخيار لدراسة مدى تطابق هذه الخطوات مع قناعاته .

هذه الـ "*بينات*": بعضها حصيلة قراءتي للكتب الفلسفية الإسلامية وغير الإسلامية ، وبعضها الآخر نتاج لتجربتي الشخصية . ولا أخفي تأثري بالفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" (شكر الله سعيه), و المنهج التدرجي, الذي اتبعه في كتابه: " التأملات في الفلسفة الأولى "[٣٧]..

[٣٧] " إن اكتشاف "التأملات" الكوجيتية القائم على أولوية التفكير, أو اعتباره مقياسا للوجود داخل مناطق الشك والفهم والتصور ثم الإثبات والدحض فالإحساس, يكشف عن النمط التدرجي الذي تحفل به " التأملات". أي قدرة ديكارت على تأجيل ما يمكن قوله إلى اللحظة التي يجب فيها قوله على أن فهم الفلسفة الديكارتية وتحديدا منها الكوجيتة, لا يختزل في بساطة الأنا أفكر دلالة على الأنا موجود, بل كانت التحليلات الفوكوية (عن كوجيتو) قائمة على التركيز, الذي يكاد يصبح مطلقا, على

لكن الفضل كل الفضل في تأسيس هذه الطريقة المباركة, يرجـــع إلى نبينا إبراهيم, عليه آلاف التحية والسلام, والفصل الثاني من الكتاب يلقي الضوء على هذا الجانب.

التزمت في تحرير البينات أكثر قدر ممكن من الإيجاز , واختزال كـــل بينة في ثلاث جمل (صغرى/كبرى/نتيجة). لكن البينات الأخيرة تطولـــت باقتضاء تفسير الكثرات المذكورة في آخر المطاف.

يتضح من متابعة البينات, أن الرقم (١) و (٢) في بعضها مقدمتـــــان (صغرى وكبرى), تساهمان في إنتاج الرقم (٣). وفي بعضها الآخر, تعتبر الأرقام الثلاثة مراحل متواصلة لتوضيح عنوان البينة .

الكتاب ـــ على حد علمي ـــ فريد في نوعه مـــن حيـــث الصياغـــة والأسلوب, سواء في المكتبة الإسلامية وفي الأبحاث الغربية. ويبدو أنـــه متفرد باعتماد الترتيب الرياضي ـــ المنطقي, وتلخيص كل موضـــوع في ثلاث جمل, لتكون بمثابة المقدمتين (الصغرى والكـــبرى) والنتيجـــة, في

الوعي بمقاصد البرهنة الديكارتية عن فكرة الإله". ـــ فوكو قارئا لديكارت ـــ محســـن صخري ـــ نقلا عن السفير ـــ زكريا كردي ـــ ٢٧ / ١٢/ ٩٨

سياق الاستدلال القياسي. هذا الأسلوب لم يطبق في الكتب الفلسفية التي تعتمد الطريقة المنطقية كالإشارات والتبيهات لابن سينا , وفي الأبحـــاث التي تعتمد الطريقة الرياضية, كطريقة "اسبينوزا" في كتابه: "إتيـــك" أو " الأخلاق", أو أسلوب عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" في كتابـــه: "العنف الرمزي"[٣٨].

وهو المعين

د.محمد خاقاني

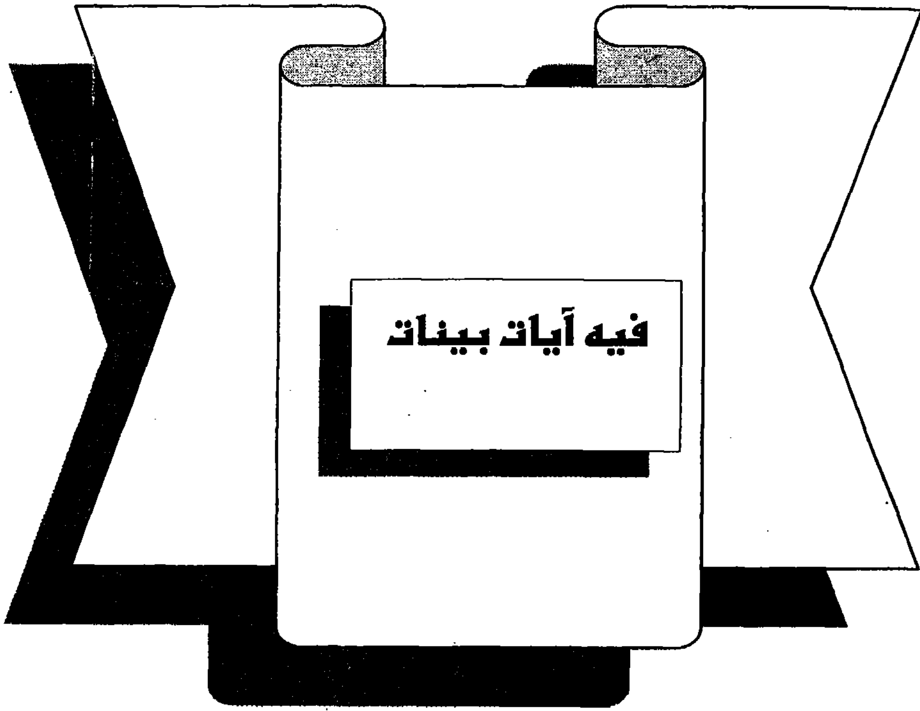
بيروت - ١٤١٧ هـــ ١٩٩٧ م.

---

[٣٨] المحقق الفرنسي بيير بورديو في كتاب "العنف الرمزي, (بحث في أصـــول علـــم الاجتماع التربوي) " , الذي نقله الدكتور نظير جاهل إلى العربية, يشبه "بينـــات" في تطبيق التراتبية الرياضية , واستغلال نتيجة كل محور في مقدمات المحور اللاحق, لكنــــه يختلف عن البينات في عدم تقسيم كل محور إلى فقرات القياس (صغرى/كبرى/نتيجـــة), وليس كتابا فلسفيا لتقديم رؤية كونية شاملة.

ومن الفوارق بين الكتابين , أن بورديو يرقم المحور الأول من كتابـــه (المخصـــص للأصل البديهي المتفق عليه الشبيه بالبينة الأولى في البينات) بالصفر , تلميحا بأن الصفـــر هو المنطلق الرياضي قبل البدء بالنتائج, لكن المنطلق عندي هو الواحـــد (البينـــة الأولى) لبساطة الواحد ومبدئيته ومرجعيته لجميع الأرقام, ولا قيمة للصفر.(راجـــع: الهـــامش رقم٢٣١ ـــ البينة ٣/٤٦)

الفصل الأول :



بينات

البيّنة (١) : جمع النقيضين ورفعهما مستحيلان[٣٩] .

١/١ – هذا الأصل[٤٠] غنيّ عن الاستدلال[٤١], لأن[٤٢] " الوجود " بذاته يشهد باستحالة كونه معدوماً ، فإذن يستحيل اجتماع النقيضين .

---

[٣٩] "الإقرار بأصل الواقع كقضية ضرورية أزلية , هو أول المواضيع الفلسفية, حيث إن إنكاره يستوجب إثباته. واستدل ابن سينا على كونه ضرورة أزلية بأنه "إذا أمكن أن يكون الشجر لا شجر في حالة واحدة, وجب أن يتساوى جميع أشياء العالم مع الشجر في تلك الحالة , لأن اللا شجر عنوان عام, يصدق على جميع الأشياء غير الشجر. وهذا يوجب فرض التساوي بين المادي والمجرد والواجب والممكن والحق والباطل, ويتلاشى نظام العالم برمته" ... ويقول بهمنيار حول مبدأ التناقض شيئاً, يذكره صدر المتألهين في الأسفار بالخير, وهو أن : وزان قضية (النقيضان لا يجتمعان) في مسلسل العلوم والأفكار, وزان الواجب تعالى في عالم الوجود. صحيح أن الواجب ((ليس كمثله شيء)) ـــ الشورى ١١ , لكن كما لم يكن يتحقق أي موجود في العالم مع افتراض عدم كون الواجب, كذلك لم يكن يتحقق أي علم ومعرفة ذهنية مع افتراض عدم تحقق مبدأ التناقض" . تحرير تمهيد القواعد ـــ آية الله جوادي آملي ـــ ٧٤٦ ـــ ٧٥٣

٢/١ – وارتفاع النقيضين يستلزم تحقق ظـــرف لا وجـــود فيـــه ولا عدم[٤٣]. وتحقق ذلـــك الظرف يعني أنه موجود[٤٤] . وهذا أيضا مستحيل.

---

[٤٠] بالحقيقة ليس هنا أصل واحد, بل أصلان اثنان, هما استحالة الاجتماع واستحالة الارتفاع. ونحن نقصد "بالأصل" الأمر الأول أي استحالة الاجتماع , لأن الثاني متفـرع عنه ومتقوم به. للإيضاح, نذكر إشارة ابن سينا في هذا المجال :

"يحلل ابن سينا مبدأ التناقض إلى قضيتين, ويرى أن استحالة اجتماع النقيضين أصل مقدم على جميع القضايا, وحتى على أصل استحالة ارتفاع النقيضين. واستحالة ارتفـاع النقيضين تعتمد على استحالة اجتماعهما, لأنه لو ارتفع النقيضان, ولم يصدق الوجـود والعدم, لزم صدق العدم عند كذب الوجود, وصدق الوجود مع كذب العدم, وهـــذا يؤدي إلى اجتماع الوجود والعدم, أي اجتماع النقيضين". تحرير تمهيد القواعد ـــ ٧٥١

[٤١] إذ يكفي فيه الرجوع إلى ضرورة العقل القاضي بالبداهة بعدم اجتماع النقيضـــين وعدم ارتفاعهما، لأن أحدهما يستلزم كذب الآخر، فإن اجتماعهما يعني صدق القضيـة وكذبها في آن واحد، وكذلك ارتفاعهما. وكلاهما مستحيل ببديهة العقل.(ح)

[٤٢] وهذا إيضاح لا استدلال.

[٤٣] وهو ما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الأشـــاعرة حيث قالوا بأن، الوجود والعدم يرتفعان في ما أسموه "الحال" وهـــو واســـطة بينـــهما، وحددوها بأنها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم، بل هي من الثابت الأعـــم منهما.

١/٣ – الوجود موجود بلا شك ، و العدم معدوم بلا شك[٤٥].
(فلا إمكانية لعدم الوجود ولوجود العدم)[٤٦] .

تبصرة: بما أن استحالة التناقض مبدأ غني عن الاستدلال, فأجزاء البينة الأولى ليست أجزاء القياس (صغرى/كبرى/نتيجة). النتيجة هنا ترجمة للمقدمتين, وليست أمرا متفرعا عنهما. لكن هذا المبدأ بحد ذاته يسمح لي بسرد البينات اللاحقة في قالب القياس, وانتزاع النتائج عن

واستدلوا على ثبوت الحال بأنه لما كان الوجود زائدا على الماهية فلا يخلو من أن يكون موجودا أو معدوما أو لا موجودا ولا معدوما .والأولان مستحيلان أما الأول فلاستلزامه التسلسل وأما الثاني فلاتصاف الشيء بنقيضه، فتعين الثالث.(ح)

[٤٤] هذا حاصل الجواب عن الشبهة, وهو أن الثبوت والتحقق مرادف للوجود , كما أن النفي مرادف للعدم. وهو ما تقضي به ضرورة العقل من عدم الواسطة , وهي أظهر القضايا عند العقل. وأما ما استدلوا به فهو من باب قسمة الشيء إلى أعم من نفسه.(ح)

[٤٥] أصول المعارف –٦.

[٤٦] يجب التمييز بين الوجود الذهني والتحقق العيني الواقعي, والإشارة إلى أن عدم الوجود بحد ذاته ممكن في الذهن أيضا، غير أن اجتماع الوجود والعدم أو ارتفاعهما معا في آن واحد، ممتنع بحكم قانون التناقض، أحد قوانين الفكر الأساسية، والذي يعني أن المتناقضين لا يمكن أن يجتمعا معا أو يرتفعا معا على شيء واحد. (هـ)

مقدماتها. ولا أراني بحاجة إلى إثبات مبـــدأ العليـــة كشـــرط لإمكانيـــة الاستدلال, لأن البينة الأولى تتكفل هذا الأمر, إذ إن افتراض عدم حاجـة المعلول (المحتاج) إلى علته, هو افتراض المحتاج غير محتاج, ويــــرده مبـــدأ التناقض.

البينة (٢) : الوجود مطلق.

٢/١ – محدودية الوجود تستلزم أن يكون الوجود محاطا بالعدم[٤٧] .

٢/٢ – لا تحقق للعدم خارج الذهن [٤٨] (١/٣).

٢/٣ – فلا حد للوجود .

---

[٤٧] لأن حد الشيء نهايته، ولازمه أن يكون له بداية، وهذا يعني أن ابتداءه عند انتهاء مغايره، وانتهاؤه عند بدايته، فالمغاير محيط به، ولما لم يكن للوجود مغاير إلا العدم لـــزم إحاطته بالعدم لا محالة.(ح)

[٤٨] المصدر السابق –١٧ .

البينة (٣) : أنا موجود .[٤٩]

---

[٤٩] البينتان ١ و ٢ مبنيتان على مبدأ " الوجود " الذي هو الأساس وهو الانطلاقة الأولى في الفلسفة اليونانية والإسلامية. أما البينة ٣ فهي مبنية على الذات (الأنا) الذي يعتبر الأساس والخطوة الأولى في "كوجيتو ديكارت" وفلسفته .

"يقصد أركون (بالحركة الإنسية) أو (الفلسفة الإنسانية) ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحوزاته ولذته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم.

وهو يفرق بذلك بين (المركزية الإنسانية) و(المركزية اللاهوتية). فالثانية هي التي سيطرت حسب أركون طيلة العصور الوسطى ولا تزال تسيطر حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية. ويربط أركون أيضا بين النزعة الإنسانية وازدهار العقلانية وتراجع التعصب الديني. ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له ثم تم الانتقال بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الإنسان والإهتمام به كقيمة بحد ذاتها (النزعة الإنسانية). "حبيب معلوف (نقد كتاب: نزعة الأنسية في الفكر العربي لمحمد أركون).

أقول : الفكرة نفسها تظهر في قراءة علي حرب لكوجيتو ديكارت:

" كان الإنسان من قبل ديكارت مجرد كائن مخلوق ينتظر الدينونة كما في الشكل اللاهوتي والنمط النبوي أو كان مجرد مرتبة من مراتب الوجود تطمح إلى الصعود والترقي عبر المعرفة والتصفية كما في الشكل الفلسفي والنمط العرفاني. مع ديكارت تنقلب الآية لمصلحة الإنسان الذي يغدو هو المحور والمرجع واللاعب الأساسي على المسرح.

صحيح أنه في الفلسفات السابقة على ديكارت نجد أن الإنسان يتفكر ويعقل يعرف ويعمل ويتغير ويتحول بفعل المعرفة والممارسة كما يتجلى ذلك بشكل خاص في التصوف حيث بوسع الفيلسوف أو العارف أن يجتاز المراتب صعدا للاتحاد بالكائن الأسمى أو الحق الأعلى, غير أنه قبل ديكارت كان وجود الإنسان يفسر برده إلى سبب يقع خارجه ويتعالى عليه، نسبته إلى الإنسان نسبة علة إلى معلول أو خالق إلى مخلوق. مع ديكارت يبنى الوجود ويتعين من خلال الخبرة المباشرة للفكر ... ومن هنا لم يعد ينظر إلى الأشياء والكائنات بوصفها آيات تدل على القدرة وتحمل تواقيعها بل أصبح ينظر إليها بوصفها موضوعات ينبغي للذات العارفة أن تخضعها للدرس والتحصيل ...

لا أتجاهل أن ديكارت يعالج مشكلة الله في (التأملات) ... وبالفعل فإن ديكارت يخصص (التأمل الثالث) لإثبات وجود الله ... غير أن وجود الله بحسب الكوجيتو يترتب على وجود الإنسان وليس العكس .

من هنا فإن براهين ديكارت على وجود الله هي ذات مفعول رجعي ... إنها تمثل عودة إلى الله بعد انتهاكه ". علي حرب (الفكر الفلسفي الحديث هو قراءة في الكوجيتو) السفير ــ ٩٦/٥/٣١.

أما أنا فقد جمعت بين المبدأين (الوجود المطلق والأنا) , إيمانا مني بضرورة هذا التآلف.

وهل يجب تقديم مبدأ الوجود وأصل امتناع التناقض (الذي هو الأساس في الفلسفة الإسلامية) أم مبدأ الأنا (الذي تمحورت عليه فلسفة ديكارت) ؟ الحق مع الرأي الأول , خلافا لمن قال:

"إن الإنساني بديهي قبلي, إذ لا يسبق تصوره في الذهن تصور آخر, بل هو الذي يجعل التصور والحكم أمرا ممكنا. في حين أن الإلهي اعتباري بعدي, إذ هو يستنبط على نحو بعدي ويحتاج إلى النظر والتدبر. والاعتباري لا يتحقق بذاته بل بغيره. فالإنساني هو

٣/١ - أفترض (أني غير موجود) .

أصلي في الذهن. وأما الإلهي فيتحقق عن طريق العقل والعلم ... وعليه فالناسوت هـــو الذي يؤسس اللاهوت. علي حرب (نقد الحقيقة) ٨٩ ـــ ١٠٢ ـــ ١٣٦.

واتفق معه أحد المعلقين, فيما يعترض علي بقوله :

"لا بد من إثبات اصل وجودي اولا وفي البينة الأولى قبل إثبات استحالة اجتمـــاع وارتفاع النقيضين لأن وجودي أكثر بداهة من إدراكي لقضية الاستحالة هذه ، بـــل متفرعة عنه إذ هو حضوري وجداني وهي حصولية تحتاج إلى ذهن تحصل فيه ،وكذلك قبل الإشارة إلى بداهة القياس (الشكل الأول) لأنه نابع من أفكاري الموجودة في بعـــد الفراغ عن وجودي".(إ)

أقول: إن مبدأ التناقض أمر حضوري في ذاته, وإن كان تجسيده في الذهن حصوليـا. ككل العلوم الحضورية التي ننتزع عنها علوما حصولية نجسدها في الذهـــن. هـــذا وإن الاعتراف بوجود الأنا مسبوق بمبدأ التناقض ويحتاج إليه ككل تصديق آخر. فلا بد مـــن تقديم مبدأ التناقض(مبدأ الوجود) على كل علم آخر.

وقيل : إن مبدأ التناقض لا يعلم بالحضور, بل بحصول صورة الحكم في الذهن. نعم, هو مبدأ بديهي , والبداهة غير الحضور , كما هو واضح". (خ)

أقول: الذي لا يعلم بالحضور هو ما يكون وجوده في الخارج دون الذهن, ومبـــدأ التناقض يركز على أصل الوجود الذي يشترك بين الخارج والذهن, فيعلم بالحضور أولا, ثم يحكم عليه في العلم الحصولي ثانيا.

٣/٢ - لكن هذا التصور يستلزم الجمع بين النقيضين ، لأنـــه إقـــرار بوجود شخص ينكر وجوده[٥٠].

٣/٣ - فلا شك أني موجود[٥١] .

البينة (٤) : أنا عارف بنفسي إجمالا , معرفة لا ريب فيها .

---

[٥٠] "لأن حدث التلفظ يناقض مضمون الملفوظ" ـــ فرانسواز آرمينكو ـــ المقاربـــة التداولية ـــ ١٠

[٥١] هذه هي خلاصة طريقة ديكارت في إثبات الوجود، فإن ديكارت بعدما افـــترض الشك في كل شيء من الموجودات والقضايا، فقد أبقى على أصل واحد انطلـــق منـــه لإثبات الوجود، وهو أصل عدم التناقض الأولي، ولو أن شكه قد سرى إلى هذا الأصـــل لم يتمكن من الوصول إلى أية حقيقة يقينية، ولانهارت جميع العلوم، إذ من الواضـــح أن أعلى مرتبة يمكن الوصول إليها هي مرتبة اليقين. وقد ذكر صدر المتألهين (قده) في بيـــان أن هذا الأصل أول القضايا وإن سائر التصديقات البديهية أو النظرية متفرعة على هـــذا الأصل ومتقومة به، لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضيـــة ولا عكس. وقد عرض السيد الشهيد الصدر (قده) النظرية الديكارتية مشيرا إلى أن الشـــيخ الرئيس قد تنبه لها قبل ديكارت لعدة قرون ونقدها بما حاصله أن إثبات الوجود الخـــاص (وجودي أنا) عبر التفكير قد حصل القضية الأولى (٣/١) فلا يمكن إثبات الوجود عـــبر التصور والتفكير، فالوجود الخاص معرفة أولية لا تحتاج إلى إثبات، فلا وجه للاســـتدلال المذكور. (ح)

٤/١ – الحقائق المذكورة في (١) و (٢) و(٣) , أعرفها بنحو لا يقبل الشك[٥٢] .

٤/٢ – الشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري يتسرب إلى الحقائق المذكورة .

٤/٣ – من المستحيل[٥٣] أن أرتاب في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري[٥٤],[٥٥] .

---

[٥٢] هذه الحقائق معلومة بالعلم الحضوري ، وهو عبارة عن حضور حقيقة المعلوم عند العالم، أي يكون المعلوم بنفسه منكشفا عنده، فهو علم بغير واسطة، ولذلك لا يمكن أن يتطرق الشك اليه، بخلاف العلم الحصولي الذي عبارة عن حضور صورة الشيء لدى العالم، فهو علم بالواسطة، وهي الصورة الحاضرة عند العقل، فيمكن تطرق الشك إليها.(ح)

[٥٣] وجه الاستحالة هو ما تقدم من أن العلم الحضوري هو انكشاف نفس المعلوم لدى العالم . والدليل على أن العلم بالنفس حضوري هو استحالة انكشاف النفس لدينا بالعلم الحصولي لتوقفه على مغايرته مع معلومه، ولذلك احتاج إلى حصول الصورة في الذهن، ولا مغايرة بين الإنسان ونفسه، فثبت أن العلم بالنفس حضوري، وكذلك علم المرء بأفكاره، فإنها وإن كانت ناشئة من الموجود المستقل بوجوده، ولكن الصورة حاضرة بنفسها عند العقل.(ح)

[٥٤] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ٢/٥٦ .

البينة (٥) : أنا لا أساوي الوجود المطلق . الوجود المطلق أوسع مني[٥٦] .

١/٥ – لا يمكنني أن أشك في نفسي (١/ ٣) ، كما لا يمكنني أن أشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري (٣/٤) .

٢/٥ _ لكن, ثمة شكوك تنتابني[٥٧] حول مصداقية كثير من أفكاري : فهل الشمس كروية ؟ أو أنا أراها هكذا ؟ ، وهل عالم الطبيعة متحرك؟ أم أنا أفترضه هكذا ؟ [٥٨]

---

[٥٥] الأفكار، من وجهة نظر الفلاسفة التجريبيين، ليست إلا صورا باهتة متضائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية . ففكرتي عن الشيء الذي أمامي عبارة عن صورته الحسية التي انطبعت على حواسي، ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة؛ ولو ظلت الصورة الحسية لهذا الشيء على قوتها وقت انطباعها على حواسي, لما تحولت إلى فكرة. (هـ)

أقول : هذا الضعف (إذا كان صحيحا) ضعف في ترسيم حقيقة الشيء المادي, ولا يتنافى مع يقيني بأني أفكر هكذا.

[٥٦] هذه تعتبر الخطوة الأولى لتحديد العلاقة بين المبدأين : الوجود المطلق والأنا.

[٥٧] وفيه تأكيد على أن الشك لا يتطرق إلى مبدأ الأنا التي أعرفها بالمعرفة الحضورية, ولا إلى مبدأ الوجود العيني , لأن الوجود لا يقبل إمكانية العدم (١/١) , فلا يقبل الشك. إنما الشك حصيلة العلاقة بين المبدأين فقط.

٥/٣ – هذه أفكار منبعثة من عالم خارج عن وجودي [٥٩] , [٦٠] , [٦١] .

البينة (٦) : العالم الخارج أوسع مني بدرجات غير متناهية .

٦/١ – أنا محدود (٥/٣) , والوجود مطلق (٢) .

٦/٢ – البون بين المحدود و اللا محدود غير متناه .

٦/٣ – إذن, الوجود المطلق أكبر مني ، ومن أي موجود محدود آخر, بنحو لا متناه[٦٢] .

---

[٥٨] فالتأكد من معرفتي الحضورية بأفكاري لا تجلب لي اليقين بانطباق هذه الأفكار على الخارج.

[٥٩] ولو كانت نتاجا لأوهامي ومخلوقة في نفسي , لكان علمي بها من قبيل العلم الحضوري الذي لا يقبل الشك.

[٦٠] ومن الطريف أن الشك في انطباق أفكاري على الخارج بحد ذاته يجلب لي اليقين بواقعية الخارج , والشك يعني عدم اليقين في انطباق الفكر مع الواقع , ولو لم يكن أساس في الخارج لهذه الأفكار لما كان للشك معنى. لذلك لا شك في حالة المثالية المطلقة.

[٦١] إن المقدمتين المذكورتين صحيح أنها تنتج النتيجة(٥/٣), لكنه يثبت أن هناك وجودا خارجيا غير وجودي , وأما أنه الوجود المطلق , وأنه أوسع مني كما في عنوان البينة , فغير واضح. (ع)

أقول: لما ثبت أن الوجود مطلق (٢), فهو يشملني ويشمل ما هو خارج عني , فهو أوسع لا محالة.

البينة (٧) : يمكنني تحصيل أخبار عن العالم الخارج .

٧/١ - أحيانا أتصور الحرارة والبرودة , وأصاب بهما, أو أتصور الحلاوة والمرارة, وأتذوقهما[٦٣].

٧/٢ - وأحيانا أخرى أتصور هذه الأوصاف في ذهني , دون أن تترتب عليها آثارها . فلا أصاب بالبرد عندما أتصور البرودة فقط. فلست من اخترع هذه الصور وأوجدها.

---

[٦٢] لأنه لو كان البون متناهيا لزم أن يكون الموجود المطلق متناهيا ومحدودا وقد فرض لا متناهيا, هذا خلف فوجب أن يكون البون لا متناهيا. (ح)

[٦٣] هل التذوق حصل نتيجة تصوري للحلاوة والمرارة ؟ وهل إصابتي بالبرد والحرارة حصلت نتيجة تصوري للحرارة والبرودة ؟ ثم ما الفرق بين التصور والتصور الذهني ؟ البراغماتيون جميعهم ذهبوا إلى أن صورنا الذهنية عن الأشياء لا تعدل الأشياء ذاتها. فالنار العقلية لا يمكن أن تدفئ بردانا، والماء العقلي عاجزة عن أن تروي عطشانا أو تطفئ نارا، حتى ولو كانت تلك النار عقلية. أما إذا كنا إزاء أشياء أو أجسام واقعية، فإننا نستطيع دائما أن نحقق نتائجها الوظيفية. وعليه، فإن التجربة الواقعية مختلفة تماما عن التجربة العقلية, وهذا ما قصد إليه الدكتور خاقاني. (هـ)

٧/٣ – فهذه صور لحقائق خارجة عن جوزتي تسربت إلي ذهني , ولو لم يكن هكذا لما حصل خلاف في المرتين[٦٤]. ثم إن الإحساس بالــــبرودة عندما يتزامن مع الإصابة بالبرد يفرض علي الاعتراف بقسم من الخـــارج أسميها "*الطبيعة*", وأقصد بها القسم الذي تتأثر به حواسي(من اللامســـة والباصرة و...)[٦٥].

---

[٦٤] لم أقل : أرى شجرة في الخارج فهي في الخارج , كي لا أقع في إشكالية "هيغـل" في مثاليته التي ترفض وجودا ماديا خارج الذهن , وتشبه افتراض الأشياء الماديـــة وراء الذهن خطأ يشابه افتراض الصور المرئية في المرأة وراء المرآة . كأن الذهن عنده مـــرآة يقع الرائي والمرئي في طرف واحد منها .

نعم , يمكن ـــ حاليا ـــ افتراض إمكانية نوع من التوســع في جوهـــر النفـــس (الأنا), بحيث يتسع ويخرج عن الإطار الذي أرى نفسي فيــــه , ويســـتوعب لحقــائق الخارج, وحينئذ تصح الرؤية المرآتية للنفس والعالم , وإليها تميل العرفاء المسلمون.

[٦٥]ذهب الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل الوسائل التي تضعها الذات العارفة، لتسيطر عليها. ومن النقص بحق تلك الموضوعات أن تقتصر نظرتنا إليـــها مـــن خلال الذات العارفة فقط. خذ مثلا المصباح الذي أمامك على المكتبة، فـــهل وجـــوده ينحل فقط إلى مجرد احساسات تصلك عنه، وهل وجوده هو فقط ما تعرفه أنت منه، أم أن له وجودا يتعدى مجرد معرفتك له، بحيث أنه يظل موجودا حتى ولو لم تعرف شـــيئا عنه ؛ وبعبارة أخرى، هل وجود هذا المصباح محصور في وجوده المعروف لك، أم أن لـــه وجودا آخر يتعدى هذا النطاق, ويوجد مستقلا عن معرفتك الذاتية لـــــه ؟ الفلاســـفة الواقعيون يجيبون على تلك التساؤلات بالإيجاب. (هـــ)

البينة (٨) : الوجود المطلق يفرض هيمنته علي .

٨/١ – تحصيل أنباء من الخارج (ولو بـــدون إرادة مســبقة مـــني) (٧/٣), يشهد بتأثير العالم الخارجي علي.

٨/٢ – وأنا محاط بالوجود المطلق ومواصفاته باعتباري جزء منه .

٨/٣ – فلا بد من الاندماج في هذا الكل, والاعتراف به ، إن شـئت أم أبيت[٦٦] .

البينة (٩) : انخراطي في الوجود المطلق يجعلني محتاجا ومشـــتاقا إلى معرفته بأحسن ما يمكن[٦٧] .

٩/١ – الوجود المطلق يستولي علي, باعتبار أنه كـــل يطـــل علـــى وجودي وسائر الموجودات .

أقول : فليكن كذلك. لكن معرفتي بالموضوعات الواقعية هي خصوصيـــة للـــذات العارفة. وحاليا , لا أقدر أن أحكم على واقعية هذه الأشياء, إلا من خلال معرفتي بها.

[٦٦] ذاته سبحانه منطو على الموجودات كلها انطواء أزليا في مرتبة ذاته بها إحاطة تامة بحيث لا يعزب عنها محيط مثقال ذرة . فذاته كمجلاة يرى بها وفيها صور الموجـــودات قاطبة من غير حلول و لا اتحاد . أصول المعارف ـــ ٣١ .

[٦٧] لأن تحصيل المعرفة التامة مستحيل لي , إذ إن المعرفة التامة تخص العلة التامة الـــتي تحيط بمعلولها إحاطة تامة, ولا يمكنني الإحاطة التامة بالوجود المطلق.

٩/٢ – معرفة أسرار الكل وميزاته وقواعده التي تفرضه على الجزء [٦٨], تسهل له إمكانية التناغم والانسجام معه من أجل البقاء .

٩/٣ – ثمة شوق يختلج في قلبي (ولأول مرة)[٦٩], يدفعني نحو معرفة أسرار العالم الخارج بالقدر المستطاع, من أجل بقائي بأحسن ما يرام[٧٠],[٧١]. ولا حاجة لإثبات هذا الشوق, لأنه نابع من نفسي, وأنا

---

[٦٨] مع تسامح في استعمال مصطلحي الجزء والكل.

[٦٩] هذا أول تلاق بين ركني *"المعرفة"* و*"الحب"* (المشار إليهما في الحديث القدسي الشريف: " كنت كنزا مخفيا, فأحببت أن أعرف , فخلقت الخلق لكي أعرف"), وبين ساحتي الفلسفة والعرفان , أو العقل والقلب. وهو في نفس الوقت انتزاع أول تكليف ووجوب اعتباري يقوم على عاتق الإنسان, ويفرض عليه البحث عن الحقيقة(المعرفة) , والبحث عن السعادة والكمال(الحب).

[٧٠] لمعرفة إمكانية انتزاع قيمة أخلاقية أو عملية من مقدمات نظرية في سياق البرهان راجع : المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ٢٧٦/١.وأيضا" : أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ٢٩٤/١

[٧١] الذي يصحح هذا الشوق هو الممازجة في الوجود، فان الذهن بمثابة مرآة تنعكس فيها الموجودات الخارجية، فإنه لولا قابليتها لذلك لما أمكن حصول هذا الشوق، وبعبارة أخرى أن الموجودات الخارجية موجودة بنحو انطوائي في النفس البشرية، فكلما ازداد صفاؤها وحضورها عند ذاتها زاد تأثرها وتأثيرها في الخارج، وقد ورد عن أمير المؤمنين:

أتحسب أنك جرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

عارف بها وبما ينبع منها (٤/٣) . فأعتبر هذا الإحساس "قيمة" تنشأ من اشتياقي إلى الوجود[٧٢, ٧٣].

البينة (١٠) : لا شك في صحة ومصداقية قسم من معرفتي بالعالم الخارج .

١٠/١ - أن من يقول: "كل ما نعرفه من الخارج خطأ" , يجب أن يخطئ مضمون هذا الكلام[٧٤]. لأن هذا القول بذاته علم بالعالم الخارج[٧٥]. وتخطئة هذا الكلام تفيد أنه : "ليس كل نعرفه من الخارج خطأ" [٧٦].

---

[٧٢] " الوجود لذيذ . وكمال الوجود ألذ وآثر ، فكل موجود سافل إذا تصور الموجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعا واختيارا " .أصول المعارف- ٧٤. وراجع : أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ٢٧٢/٢.

[٧٣] *الرسول بولس يقول : " فإني متيقن أنه لا موت ولا حياة ولا ملائكة ولا رؤساء ولا قوات ولا أمور حاضرة ولا مستقبلة . ولا علو ولا عمق ولا خليقة أخرى تقدر أن تفصلنا عن محبة الله ...." (رومية ، رو ٨ : ٣٨ - ٣٩). (ج)*

[٧٤] إن كان المراد أن البعض قد حكم بالخطأ فعلا فلم أعرف له قائلا. إلا إذا كانت مجرد فرض وان كان ذلك خلاف ظاهر كلامه أيده الله تعالى، وأما إذا كان المراد هو الإشارة إلى مذهب "هيوم" وأنصاره من مدرسة الشك الحديث فلا يخلو من مسامحة، فقد زعم هيوم أنه بمذهبه قد وفق بين المذهب الواقعي والمذهب المثالي ممثلا ببار كلي الذي أنكر أي وجود خارج الإدراك، فان معنى "أن توجد" ــ عنده ــ هو "أن تدرك"،

٢/١٠ – إن بعض ما عرفته (من قبيل استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين (١)، وما يتفرع عليه مباشرة ككون الكل أكبر من الجزء،

فجاء هيوم وأقر بوجود الواقع الخارجي، ولكنه لا يمكن التعرف على هذا الواقع لعدم إمكانية التأكد من المعلومات التي ندعيها عنه، لأن ما يحضر إلى الذهن إنما هو الصور والإدراكات ،و ليس الواقع الخارجي، وبناء عليه فلا يمكن إثبات المعارف الواردة إلينا من الخارج. (ح)

أقول: لم يصرح أحد بهذا الرأي , لكنه نتيجة طبيعية للآراء التي تفسر العلم بأنه لا يمكن أن تتطابق مع المعلوم , وتؤدي إلى السفسطة . ثم علي بدراسة جميع الفرضيات, ولو لم يتبناها أحد.

[٧٥] هذا الكلام يتضمن تناقضا ذاتيا (بارادوكس) ينسف نفسه, بناء على أن "إقرار العقلاء على أنفسهم جائز".

[٧٦] إن مجرد إثبات كذب القضية الكلية الموجبة (كل ما نعرفه من الخارج خطأ) يؤدي بالضرورة إلى إثبات صدق القضية الجزئية السالبة المتقابلة معها بالتناقض، لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا. وعليه فالقضية الجزئية السالبة (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ) هي قضية صادقة.(هـ)

وأصل العلية[٧٧] وإطلاق الوجود (٢) - هي قضايا صارمة, تطبق على الخارج, ولا تنحصر في إطار خاص . والتشكيك فيها مستحيل[٧٨] ,[٧٩] .

---

[٧٧] إذ إن تصور المعلول بلا علة هو تصور معلول ليس معلولا , وفيه اجتماع النقيضين. ومن هنا يتبين أن مبدأ العلية يكتسب البداهة من مبدأ التناقض , وبالعلية يمكننا انتزاع النتيجة من المقدمتين.

[٧٨] توضيح الحال في هذه القضية يحتاج إلى بيان حقيقة العلم وتقسيماته :

أما حقيقة العلم فهي أنه انكشاف الواقع أمام العقل، فلا شيء أعرف وأظهر من العلم وإلا لزم أن ينكشف بانكشاف آخر وهكذا فيتسلسل وتستحيل المعرفة، ضرورة أن كل شيء ينكشف عند العقل بالعلم لا بشيء آخر.

وهو ينقسم إلى العلم الحضوري والعلم الحصولي باعتبار حضور حقيقة الشيء أو حضور صورته عند العقل، والحصولي إلى تصور وتصديق.

أما العلم الحضوري فمعناه حضور حقيقة المعلوم واتحادها مع العقل، لعدم وجود الموانع المكانية والزمانية وغيرها من مختصات المادة مع المعلوم، فإذا تجرد المعلوم عنها اتحد مع العالم لا محالة، وموطنه النفس.

وأما العلم الحصولي فمعناه وان كان حصول صورة الشيء الموجود في الواقع الخارجي عند العقل، أي أنه انعكاس للواقع الخارجي لدى الذهن، ولكن العلم الحضوري سبب أساسي في حدوثه لأنه لولا توجه النفس قواها وآلاتها إلى الواقع الخارجي الذي يقتضي انعكاس الصورة المنكشفة عند العقل لما أمكن الاتصال مع الخارج ، فالعلم الحصولي مسبوق بالعلم الحضوري ومتفرع عنه، ولا عكس.

وأما انقسامه إلى التصور والتصديق فهو باعتبار إعمال ذهني وتصرف عقلي في المعلوم، فإن استتبع حكما كان تصديقا وإلا كان تصورا.

إذا ظهر ذلك نقول : إن الشك في المعلومات إنما يفترض في خصوص التصديق، لأن المعلوم بالإضافة إلى انعكاس صورته لدى العقل فإن القوة المخيلة هي التي تركب الصور المنعكسة وتؤالف بينهما. وبالتالي تصور حكمها على الواقع المنعكس فتطابقه أو لا تطابقه.

وأما التصور فلما كان مجرد انعكاس لا يستتبع الإذعان الذهني والحكم فإنه لا يتطرق الشك إليه، وهذا يعني أن الحواس لا تخطيء في عكس الصورة الخارجية.

بيان ذلك: إن العين حينما ترى الواقع الخارجي بعد توجه النفس إليه، فإنها تعكسه بحقيقته، أي أنها حينما تعكس الشبح من بعيد فإنها تنقل إلى الذهن ذات الجسم مع ما يحيط به من ملابسات المسافة وشدة النور ونحو ذلك من المؤثرات، والقوة المخيلة حين فرز هذه الصورة وتظهيرها قد تغفل عن ملاحظة كل ما عكسته العين، فالخطأ إذن ليس من العين الناقلة وإنما من القوة المخيلة المتصرفة في الواقع المنعكس، وبعد ذلك يصدر العقل حكمه، بناء على ما تزود به من معطيات فيحصل الخطأ والإصابة، فظهر أن الخطأ لا يصح نسبته إلى الحواس، كما يصح نسبته إلى العقل بعد وضوح المعطيات لديه، وإنما يرجع الخطأ إلى القوة المخيلة.

ولما كانت المعقولات الفلسفية الأولى وهي الكليات الثانية وهي ما يسمى بالمفاهيم الفلسفية كالعلة والمعلول والجوهر والعرض وغيرها مفاهيم عقلية متأصلة في الذهن البشري، كانت هذه المفاهيم يقينية لا يتطرق إليها الشك لانسجامها وتناسقها مع عالمها الذي هو العقل، ولذلك قال المصنف إن الشك فيها مستحيل. (ح)

[٧٩] غاية المؤلف من المقدمة (٢/١٠) هي إثبات صدق القضية الجزئية الموجبة (بعض ما أعرفه من الخارج صحيح, ولا مجال للتشكيك به)؛ ويمكن أن نتوَّصل إلى صدق القضية

١٠/٣ - فلا شك أن بعض ما أعرفه من الخارج صحيح [٨٠], [٨١] .

الجزئية الموجبة تلك من إثباتنا لصدق القضية الجزئية السالبة (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ)؛ لأن القضيتين الداخليتين تحت التضاد لا تكذبان معاً وقد تصدقان. وقد سبق للمؤلف وأثبت في المقدمة (١٠/١) صدق القضية الجزئية السالبة (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ)، فيمكنه الاستدلال مباشرة على صدق القضية الجزئية الموجبة؛ وعليه، فلا يكون للقياس لزوم من جهة، ومن جهة ثانية، لأنه قياس بني على قضيتين جزئيتين هما : (ليس كل ما نعرفه من الخارج خطأ) و (أن بعض ما أعرفه قضايا صارمة والتشكيك فيها مستحيل), والقياس المركب من جزئيتين قياس غير منتج حسب القوانين العامة للقياس. (هـ)

أقول: المقدمة الأولى تهدف إلى نفي الخطأ المطلق . ومع أن نفي هذا السلب الكلي ينتج منطقياً إيجاباً جزئياً, لكن المقدمة الثانية صيغت للتركيز على عدم حصر ما نعرفه من الخارج, بما نتج عن المقدمة الأولى.

[٨٠] الوجدان شاهد على هذه القضية، وأما الخطأ فينشأ من تطبيق الحكم العقلي على الواقع الخارجي وليس في الحواس ولا في حكم العقل بما لديه من معطيات فإن علم كل منهما بمعلومه حضوري وليس حصولياً، وأما مطابقته مع الواقع فقد توافقه وقد تخالفه. (ح)

[٨١] هناك ثلاث احتمالات :

١ـ كل ما أعرفه من الخارج صحيح ... ده البينة ١١

٢ـ كل ما أعرفه من الخارج خـ ... لبينة ١٠

البينة (١١): لا بد لي من تقييم معلوماتي, للفصل بين الصحيح والخطأ .

١١/١ – أنا متيقن بصدق بعض ما أعرفه من الخارج (٣/١٠).

١١/٢ ـ لكني شككت سابقا في مصداقية الصور التي ألتقطها من الخارج(٢/٥). هذا , ولا يمكنني تصويب تفاسير متناقضة وآراء متضاربة حول نظام الوجود ـــ سواء في داخلي , أو بيني وبين الآخرين ـــ (لاستحالة الجمع بين النقيضين) .

١١/٣ ـ فمن واجبي[٨٢] الحذر والدقة قدر الإمكان[٨٣] ,[٨٤], واتباع منهج سليم, لفرز المعلومات الصحيحة عن الأخيلة الباطلة[٨٥],[٨٦].

---

٣ ـــ ويبقى ما ذكرته من أن بعض ما أعرفه صحيح, والبعض الآخر خطأ .

[٨٢] وهذا يتفرع من الوجوب الاعتباري الأول الذي تحدثت عنه في الهامش رقم(٥١)

[٨٣] قلت : "قدر الإمكان" , لأن كلمة "الدقة" هي من أقل الكلمات دقة (كما لفت إليه د. سروش) , وهي نسبية ليس له حدود وضوابط , فبإمكان كل شخص أن يدعي الدقة في ما قام به.

ومن هنا يتبين أن "الواقعية" التي أنتمي إليها , ليست من نوع "*الواقعية البسيطة*" التي تفترض معارفنا الذهنية صورة كاملة عن الواقع , بل هي من نوع "*الواقعية المتشابكة أو المشككة*" التي تعتقد أن هذه المعارف تحمل معها وجها من وجوه الواقع , ولا تزال هناك وجوه أخرى قيد الطلب.

وهنا يجب التأكيد على أني لا أقصد بالواقعية المشككة والمتشابكة "نسبية" انطباق الوجود الذهني على العين , بل أعتقد "بإطلاق" انطباق الوجود الذهني على وجه من وجوه الواقع الذي هو مشكك في حد ذاته, فليتأمل.

[٨٤] الدقة والحذر مطلوبان في المعلومات الناشئة من صميم النفس والمحسوسات على السواء،

أما الأولى : فإن الكثير من الناس لما اشتغلوا بالأمور المادية الخارجة عن النفس، يذهلون عن ذواتهم ويغفلونها، فلم يكن لهم حضور تام عند ذواتهم فحضورهم عند أنفسهم وإن كان حاصلا ألا أنه في غاية الخفاء، ولهذا ربما وقعوا في ما يسمى " الشبه في مقابل البديهة" .

وأما الثانية فإنها لما كانت متعلقة بالمادة وما يرتبط بها في الوجود الخارجي، وكانت معرفتنا بها تتم عبر الحواس المادية أيضا، ولما كانت حواسنا مرتبطة بكيانها المحدد كانت محددة بمحددة تبعا له، فوجب أن تكون منفعلة بهذا الوجود المادي بكل ما فيه من أبعاد وملابسات أمكن وجود خطأ فيه ذهولا أو غفلة أو قصورا، فكان لابد من مراعاة الدقة والحذر في ملاحظة وتقييم هذه المعلومات، لنضمن سلامة النتائج التي نبغي الوصول إليها، فان ما بني على اليقين كان يقينيا كما أن ما بني على الخطأ كان خطأ لا محالة.(ح)

[٨٥] وفيها إشارة إلى تعليق الأخطاء على الخيال , لا الحس ولا العقل.

[٨٦]إن مجمل البينة (١١) من الوجهة المنطقية يمكن أن تشكل القياس الشرطي الاستثنائي الآتي :

ـــ إذا لم أكن متيقنا من بعض ما أعرفه من الخارج فمن واجبي الحذر

البينة (١٢) : إن ذهني يتوسط[٨٧] بيني وبين العالم الخـــارج لتلقـــي أخباره وصوره [٨٨].

١٢/١ – أحاول معرفة حقائق خارجة عن إطـــار وجـــودي (٣/٥) ليست هي واحدة مع نفسي (وإن أصبحت صورها متحدة مع نفســـي بعد تلقيها) .

١٢/٢ – لا يمكنني تفسير العلم بأنه مجرد نسبة أو إضافة بين النفـــس وبين الخارج[٨٩]،[٩٠], لأني أعرف مفاهيم لا حقيقة لها في الخارج[٩١], حـــتى

ـــ لكني لست متيقنا من كل ما أعرفه

: فمن واجبي الحذر (هـــ)

[٨٧] لا يرد هذا الكلام بأن الذهن جزء مني وليس بيني وبين عالم الوجود على مســـافة واحدة, لأنه في نفس الوقت جزء من عالم الوجود ; وبإمكانه أن يلعب دور الوســـيط بيني وبين العالم.

[٨٨] على قاعدة لزوم تقدم معرفة الذهن على معرفة الخارج, كما لفت إليه "كانط".

[٨٩] بداية الحكمة ـــ ٣٥

[٩٠] لقد ذهب جمهور المتكلمين تبعا للإمام الرازي إلى إنكار الوجود الذهني بدعـــوى أن علم النفس بشيء هو مجرد إضافة من النفس إلى ذلك الشيء، وليس صفة واقعية، أي أن العلم بالمعلوم لا يزيد في ذلك المعلوم أية صفة واقعية، وإنما هو إضافة وانتزاع كما أن الشجرة إذا كبرت أو صغرت أوراقها حصل لها تغير كمي أو كيفي في عالم الواقع، وأما

تنتسب النفس إليها (كمفهوم العدم الذي لا يتحقق، لكني أستعمله في تفسيري للعالم الخارج)[92].

إذا غرسنا شجرة أخرى بجانبها لا تحصل لها صفة واقعية وما حصل فعلا هو صفة الإضافة فقط، وما كان إضافيا لا يفضي إلى الواقعية.(ح)

أقول : وهذا أسخف ما قيل في تفسير العلم, لأن الإضافة أضعف المقولات الماهوية إطلاقا. إذ لا كيان لها إلا في طرفيها. راجع : شرح حال وآثار فلسفي ملا صدرا ــ السيد جلال الدين الآشتياني

[91] تحدث ديكارت عن أفكار خيالية, وهي من الأفكار التي يقدر الإنسان على خلقها بمخيلته. تلك الأفكار, لا وجود لها في الواقع، إلا أن عناصرها موجودة في الواقع, أو يمكن أن تفهم من خلال الواقع. فالعدم، على سبيل المثال لا الحصر، يفهم من الوجود. (هـ)

[92] هذا جواب شبهة منكري الوجود الذهني، وحاصله : إن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل، أو اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين، هي قضايا صادقة عند العقل، وصدق القضية يستلزم وجود طرفيها، ومعناه إعطاء صفة لأمر معدوم، ولما كان اجتماع النقيضين مستحيلا في الواقع الخارجي، دل ذلك على وجودهما في ظرف آخر، وما هو إلا الذهن، وكذلك الحال في قضية مغايرة اجتماع النقيضين لاجتماع الضدين، أو صدق السؤال عن الفرق بينهما.(ح)

بل أحتاج (لمعرفة الأشياء) إلى تلقي صور منها, تتسرب إلي, وتستقر في نفسي[٩٣], (٧/٣).[٩٤]

١٢/٣ - فلا بد من توسيط الذهن[٩٥], والاعتراف بالوجود الذهني, الذي لا يترتب عليه الآثار (٧/٢) في تلقي الصور من الخارج[٩٦], وجعلها في حوزة النفس, لتعلم بما في الخارج بواسطتها[٩٧].

---

[٩٣] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ١٢٩/٢ .

وحول عدم إمكانية الاستقراء الكامل راجع : الأسس المنطقية للاستقراء ٢٤

[٩٤] لما كان الوجود الخارجي يستحيل أن يحل في الذهن، لأن ذاته عين الحقيقة الخارجية التي تترتب عليها آثارها، فحلولها في الذهن دون ترتب آثارها مستحيل لأنه يستلزم الانقلاب، وهو انتفاء موجود وحدوث موجود آخر، ولا إشكال في أن المنقلب إليه يباين المنقلب منه ويغايره فلا يمكن محاكاته له. وهذا ما يفسر أن صور الحقائق هي التي تنعكس في الذهن، وهذه الصور أمور واقعية في أفق الذهن بدليل تغير حالة النفس وانفعالها عند اشتغالها بها واختلافها عنها عند خلوها منها، وليس ذلك إلا لوجودها فيها.(ح)

[٩٥] لكي يلعب الذهن دور ***"الوسيط النزيه"*** بين الأنا وعالم الوجود , لا يجب أن يكون "على مسافة واحدة" بين صاحبي العلاقة,بأن تكون صلتها بالأنا من نوع علاقتها بالوجود العيني. استوحي هنا من الآية الشريفة: ((كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)), حيث لا يصح افتراض الرسول على مسافة واحدة بين الله والناس لأداء الرسالة والوساطة, بل لا بد للوسيط, أن يكون شديد العلاقة والاتصال بالطرفين , فرسول الإسلام(ص) مستهلك الإنية والوجود في

البينة (١٣) : لا بد لي من فرز وتنظيم الصور الذهنية :

ذات الله (أول ما خلق الله نوري) , ومتحد الماهية بالناس: ((إن أنا إلا بشر مثلكـــم)). والذهن الإنساني يتمتع بهذا الوصف, لأن لوجود الذهني (الصورة العلمية المســـتقرة في الذهن) له وجود وماهية, وهو بوجوده يتحد بالنفس , وبماهيته يتحد بالمعلوم الخارجي. اتحاده الوجودي بالنفس يسبب اندراجه تحت مقولة : "الجوهر النفســـاني" , واتحـــاده الماهوي بالمعلوم الخارجي (إذا كان لونا مثلا) يسبب انطباقه على مقولة : "الكيـــف" , ولا منافاة بين الاندراج تحت مقولة , والانطباق تحت مقولة أخرى. الاستحالة الفلسـفية تخص اندراج مفهوم أو شيء واحد تحت مقولتين.

[96] بما يثار إشكال في المقام، وحاصله : أن المدعى هو وجود الوجود الذهني لكـــل موجود خارجي، قال الملا هادي السبزواري:

للشيء غير الكون في الأعيان   كون بنفسه لدى الأذهان

مع أن الدليل الذي استدل به على الوجود الذهني يدل على وجود المعدوم الخـــارجي فالدليل أخص من المدعى.

وجوابه واضح : فإن المطلوب هنا إثبات أصل المسألة وهي هل هناك وجود ذهني أو لا. وشمول الوجود الذهني مترتب عليه، فإذا ثبت أصل الوجود الذي يأتي البحـــث في حدوده ومدى شموله، و الوجدان شاهد على هذا الشمول، يدل عليه صحة حكمنـــا على الموجود الخارجي بحكم كلي، كما يشهد له امتياز العالم عن الجاهل، فالعالم يملـــك وجودا ذهنيا لمعلومه بخلاف الجاهل. (ح)

[97] الحكمة المتعالية ٣ /٣٣٣

١٣/١ - إن قسما من الصور التي أمتلكها, هي تلك التي أتلقاها مباشرة من الخارج (عبر الحواس)[٩٨] تسمى: (بالمحسوسات)[٩٩] ، ثم أختزنها في ذاكرتي بعد انقطاعها عن عمل الحواس, وأسميها : (بالمتخيلات)[١٠٠] .

---

[٩٨] تلك الأفكار الحسية كان ديكارت قد سماها أفكارا اتفاقية أو انطباعية. والفكرة الانطباعية، في نظر ديكارت، هي كل ما ينطبع في عقل الإنسان حين يدرك بواسطة حواسه شيئا ماديا خارجيا. ومن أمثلة تلك الأفكار أفكارنا عن اللون والطعم والرائحة. ويعتقد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في المعرفة الفلسفية، لأن مصدره الحواس, والحواس خادعة. (هـ)

[٩٩] الحس هو منشأ المعارف ، فإليه تنتهي كافة المعارف البديهية والنظرية ، فلولا تزود الإنسان بالحواس لما أمكنه معرفة شيء، ولذلك قيل: "من فقد حسا فقد فقد علما", أي العلم المرتبط بتلك الحاسة المفقودة. ويدلنا على ذلك أنه لو وجد إنسان فاقدا لجميع الحواس لكان عاجزا عن إدراك جميع المعارف لا محالة، وهذا لا يعني أن المعرفة مجرد تفاعلات حسية، وإنما الحس معد ومهيء لإدراك العقل لهذه الانعكاسات عن طريق قوة المخيلة، كما أن المعرفة ليست متحضرة في المحسوسات، بل العقل له دور أيضا. (ح)

[١٠٠] لأن مهمة الحواس هي نقل المحسوسات إلى عالم الذهن فإذا انتهى الإحساس فقد انتهت هذه المهمة، بيان ذلك أن العين حينما ترى الشخص الموجود أمامها فإنها تنقله إلى الذهن، فإذا غاب عنها عجزت عن نقله إلى الذهن مادام غائبا، مع أننا يمكن أن

١٣/٢ - لكني أمتلك قسما آخر , وهي تحصل :

إما بتلفيق عدد من الصـــور المخترعـــة في الخيـــال (كحصـــان ذي جناح)[١٠١]،

وإما بمقايسة بعضها بالبعض الآخر ، وهي على نوعين :

بعضها لانتزاع صورة جديدة من طرفي القياس غيرهما تماما (كـــانتزاع مفهوم العدم من التباين الذي أفهمه بين لون ولون آخر)[١٠٢] ,

---

نتصوره حال غيابه أيضا، وما ذلك إلا لوجود قوة الخيال فينا التي تحفظ صورته، فيمكننا استحضار صورته (متصورة) مجردا عن الأوضاع التي رأيناه فيـــها كالمكـــان والزمـــان والوضع الذي يكون فيه. (ح)

[١٠١] تلك الأفكار كان ديكارت قد سماها الأفكار الخيالية. وهي بنظره أفكار يركبها الإنسان بفعل المخيلة. فالإنسان قادر على خلق أفكار لا وجود لها في الواقع الحســـي، رغم وجود عناصرها الأولية، كالفكرة التي يكونها عن بساط الريح أو الحصان المجنـــح. هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في نظر ديكارت في تحصيل معرفة فلسفية. (هـــ)

[١٠٢] لا يمكننا استنتاج نتيجة من قياس ما بحيث تكون نتيجة ذلك القيـــاس مغـــايرة لمقدمتيه الصادقتين. نحن ندرك مفهوم لفظ ما من أدراكنا لنقيضه. وإذا صح قولنـــا : أن مساوي المساوي لشيء مساو لذلك الشيء، فلا يصح قولنا : أن مباين المباين لشـــيء مباين لذلك الشيء.

وبعضها لانتزاع القواسم المشتركة بينهما لتصبح مفهوما عاما ينطبق عليهما تماما , وأسميهما : (بالمعقولات)[١٠٣,١٠٤] .

فإذا كان الإنسان مباينا للحصان وكان الحصان مباينا للناطق؛ فلا يلزم أن يكون الإنسان مباينا للناطق. وإذا كان النبات مباينا للجماد وكان الجماد مباينا للحي؛ فلا يلزم أن يكون النبات مباينا للحي. صحيح أن جون لوك قد عرف المعرفة بأنها إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأشياء, لكن هذا لا يفضي بنا إلى إدراك مفهوم العدم من الاختلاف بين لونين. (هـ)

أقول : فليتفضل الناقد المحترم بتبيين سبب إدراكنا لمفهوم "العدم".

١٠٣ تلك الأفكار العقلية كان ديكارت قد سماها الأفكار الفطرية، وهي أساس المعرفة الميتافيزيقية بنظره، ولذا يعلق عليها أهمية كبرى. ومن أمثلتها : وجود الله, ووجود العالم الخارجي, وأن جوهر النفس فكر, وجوهر المادة امتداد.

وتفهم الفكرة الفطرية عند ديكارت على شكلين :

- أما أن يزود بها الطفل منذ ولادته، ومصدرها الله، ولذا فهي حدسية وبديهية وواضحة ومتميزة ولا شك فيها.
- أو لدى الطفل استعداد طبيعي للحصول عليها أو التوصل إليها حيث يكبر وينمو, وهي وإن لم تكن مستمدة من الخبرة الحسية، إلا أن التجربة تثيرها وتظهرها. أي أن الفكرة الفطرية موجودة بعقل الطفل بالقوة لا بالفعل. إنها استعداد، كاستعداد البعض للكرم مثلا. (هـ)

[104] الأداة الثانية من أدوات المعرفة هي العقل، وليست وظيفته مجـــرد التصـــرف في المحسوسات التي وصلت إليه عن طريق الحواس، فهو يدرك أمورا غير محسوسة،

وهناك نظريتان في كيفية إدراك العقل :

أ ـــ نظرية التجريد والانتزاع وحاصلها: أن العقل يجرد المحسوســـــات مـــن كـــل مشخصاها وخصوصياها ثم ينتزع منها معنى مشتركا تشترك فيه سائر الأفراد كمفـــهوم الإنسانية المنتزع من زيد وعمر وخالد.

ب ـــ نظرية التبديل والانقلاب وحاصلها : إن المعرفة تمر في ثلاث مراحل: مرحلـــة الحس ومرحلة الحفظ والخيال ومرحلة إدراك المفاهيم الكلية، فالصورة الحسية تعتمد على وجود المحسوس لدى الحاسة، فإذا غابت تصورها الحافظة والمخيلة مجردة عن مشخصاها الخارجية، وهاتان المرحلتان جزئيتان يمتنع انطباقهما على أكثر من فرد، وبعد ذلك تـــأتي المرحلة الثالثة وهي ملاحظة المشخصات والمشـــتركات في الصـــور الذهنيـــة فيـــترك المشخصات في الصور الخيالية ويأخذ المشتركات التي تؤلف صورة ذهنية عامـــة وهـــي الصورة العقلية.

وعن كيفية حصول الصورة العقلية فتوجد نظريتان أيضا:

ـــ إحداهما نظرية جمهور الحكماء وحاصلها أن النفس تخلق هذه الصورة وتبدعـــها نتيجة لحصولها على ملكة الخلق والإبداع بوقوفها على الصور الخيالية والحسية،

ـــ والأخرى نظرية صدر المتألهين (قده) وهي أن المعرفة العقليـــة ليســـت إبداعـــا وخلاقية وإنما هي عملية ترق وتكامل من درجة إلى أخرى متكاملة إلى المعرفة الألطـــف والأكثر تجردا.

وكلام المصنف مبني على نظرية الانتزاع والتجريد تبعا لجمهور الحكماء. (ح)

١٣/٣ – فالمحسوسات والمتخيلات (١٣/١) هي صور تنبثق من الخارج . والمعقولات من النوع الأخير, صور ذهنية تخبر[١٠٥] عن القواسم المشتركة في الحقائق الخارجية . أما الأنواع الأخرى المشار إليها, فلا حقيقة لها في الخارج[١٠٦].

البينة (١٤) : كيف أقوم المعلومات الحسية والعقلية ؟

١٤/١ – يبدو أن المفاهيم العامة والمعقولة الحاضرة في ذهني حاليا, هي التي صنعتها في ذهني بتصرف مني، حيث أخذت القواسم المشتركة للمحسوسات المتشابهة, وجردها من كل المشخصات والميزات الفردية ، ثم عممت هذه المفاهيم العامة والكلية على كل مصاديقها من المحسوسات الجزئية. من البديهي أن الأطفال لا يفهمون الحقائق العامة والمجردة عن المشخصات الفردية, إلا بعد مزاولة مستمرة لإدراكاتهم الحسية[١٠٧] .

---

[١٠٥] قلت : "تنبثق من ... وتخبر عن ..." ولم أقل : تنطبق على الخارج كما هو , لأن الانطباق الكامل لم يثبت بعد.

[١٠٦] نفس المصدر ٣/٢٨٠

[١٠٧] لقد استند الفلاسفة الحسيون إلى هذه القضية في إرجاع جميع التصورات والمعارف إلى الحس، وأما الذهن فليس له عمل إلا التركيب والتجزئة، والتجريد والتعميم، وجوابها ما سيذكره في (١٤/٢) من عدم انحصار وظيفة العقل بالأمرين

ثم أني لا أتذكر عالما عشت فيه قبل حياتي هذه[108] , وتعلمت فيه المعقولات قبل المحسوسات (بناء على نظرية المثل) [109] , فلا يمكنني

المذكورين بل أن خلق الذهن لصور ومفاهيم لا وجود لها في الخارج دليل على عدم الانحصار المدعى. (ح)

[108] *كانت النفس حرة ، وغير مقيدة بعالم المادة قبل تعلقها بالبدن ، فأمكنها الاتصال بالمثل العقلية المجردة لكونها من جوهرها .... هذا ما نادى به القديس أوغسطينوس أحد أباء الكنيسة ، والذى قال بنظرية الخلق التوي : أى خلق النفس بين الحبل والولادة ، وقد نادى بذلك توما الأكويني . أما بعض الفلاسفة المسيحيين فقد نادوا بنظرية الوجود السابق ، والتي تقول بأن الأرواح قد وجدت سابقا ثم دخلت الجسد في مراحل تطوره المبكرة .*

إن فكرة عالم المثال وعالم الحس ، والنفس والبدن متجذرة أصلا في العهد القديم وبالتحديد تتبلور بصورة واضحة في سفر الجامعة والذى يقول : " فيرجع التراب إلى الأرض كما كان وترجع الروح إلى الله الذى أعطاها . " (سفر الجامعة ، جا ١٢ :)

إلا أن الفكر اليهودى لم يركز عليها ، أو قل إن شئت لم يلتفت إليها ، بدليل أن فكرة القيامة غير واردة بصورة واضحة في العهد القديم ، مع أن هذا الطرح اللاهوتي يخلق إشكالية مع ما قد ورد في سفر الجامعة .(ح)

[109] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ١/٢٢٠

حاليا[110], [111] الاعتماد على هذا التفسير[112] . ولذلـــك, أعتـــبر الإدراك الحسي مقدما على الإدراك العقلي[113], [114] .

---

[110] نظرية الاستذكار الأفلاطونية معتمدة على نظرية المثل، والمثل عبارة عن الصورة العقلية المجردة للأنواع، فإن لكل نوع مثالا عقليا مجردا يشكل كماله ومثاله وهو خـــالد لا يفنى بخلاف الجسد، ويستمد الجسد كماله من ذلك المثال، والمعرفـــة الحقـــة عنـــد أفلاطون هي معرفة هذه المثل لأن المثل هي الحقائق الثابتة ولما كانت موجودة في عـــالم أعلى من العالم المحسوس كانت معرفتها أعلى من المعرفة الحسية لأن المعرفة الحسية كثيرة التبدل والتغير بخلافها.

وأما كيفية حصول المعرفة فهي أن الإنسان عند أفلاطون مؤلف من نفس منتسبة إلى عالم المثال وبدن منتسب إلى عالم الحس، مما يعني أن النفس قبل تعلقها بالبدن كـــانت حرة غير مقيدة بعالم المادة، فأمكنها الاتصال بالمثل العقلية المجردة لكونها من جوهرهـــا فتعرفت عليها تعرفا تاما، ولكنها نتيجة تعلقها بالبدن واتصالها به تذهل عـــن عالمـــها الأصلي وتنساه فإذا حصلت على معلومة بعد ذلك تذكرت ما كانت تعرفه في ذلـــك العالم، وبذلك تحصل المعرفة عند أفلاطون.

وقد نقض الفلاسفة الإسلاميون هذه النظرية بإبطال كون النفس شيئا موجودا قبـــل البدن مجردا عنه، وإنما تنشأ نتيجة الحركة الجوهرية في المادة، فـــهي ماديـــة في مبدئـــها ولكنها بالحركة والتكامل تصبح موجودا عن المادة.

كما أن الإدراك العقلي عند أفلاطون مختص بالكليـــات ولا يمكـــن للنفـــس إدراك الجزئيات نتيجة لارتباطها بعالم المثل، وقد نقضها أرسطو بأن المعاني الكلية هي نفســـها المعاني المحسوسة بعد تجريدها من خصوصيته، والعقل قادر على هذه العملية. (ح)

[111] لا يمكنني الآن رفض نظرية المثل ونظرية الاستذكار في العلـــم , وقـــد تكـــون صحيحة. ولكن , حتى مع افتراض صحتها , يبقى الإدراك الحسي مقدما علـــى الإدراك العقلي في العملية المعرفية الاستدراجية , غاية ما في الأمر أن العقل لا يعتبر هنا خالقـا أو مبدعا للصور العقلية بانتزاع الكليات من الجزئيات , بل إن تجـــاوز الجزئيـــات يمـــهد الإنسان فيما بعد لتلقي الكليات عبر اتحاده بمثاله أو بالعقل الفعال.

[112] نلمس رأيا مناقضا لنظرية المثل، التي سبق واستند إليها الدكتور خاقاني في مدخل الكتاب، إذ اعتبر حقائق العالم معلومة للإنسان جملة واحدة؛ ثم إن مسألة تقـــدم الإدراك الحسي على الإدراك العقلي مسألة خلافية بين العقليين والتجريبيين؛ كما أن الإســـلاميين يقولون : العقل عقلان : موهوب ومكسوب. ولا شك في أن العقل الموهوب متقـــدم على العقل المكسوب. من هنا نرى أن مسألة كهذه تحتاج إلى مزيد من البحث والتعمق، إذ الموهوب يتعلق بما هو فطري كمبادئ العقل الأساسية التي يرى العقليون أنها فطريـــة؛ في حين أن المكسوب يتعلق بما هو حسي تجربي عملي. (هـــ)

أقول : المقدمة لم تكن جزء من مسار البحث في "البينات", فـــلا تنـــاقض. ثم إني سأشرح كون حقائق العالم معلومة بالجملة للإنسان , وأنها بالفعل حقيقة واحدة, وهـــذا لا يتنافى مع سبق الإدراك الحسي على الإدراك العقلي في عملية التكامل المعرفي.

[113] هذا التقدم يجب بالوجود والتحقق خلافا لديكارت القائل بالأفكار الفطريـــة، ولأفلاطون القائل بنظرية الاستذكار، ولكنه ليس مقدما عليه بالمرتبة لأن المعارف العقلية يقينية دون المعارف الحية المعتمدة على الملاحظة والتجريب والتي يمكن تسرب الخطأ إليها فليست يقينية دائما. (ح)

١٤/٢ – لكني لا أستطيع حصر كل معارفي في إطار المحسوسات ، فأتعقل مفاهيم يستحيل تحققها من الخارج, من قبيل العدم . كما أتعقل مفاهيم, لا أشك في مصداقيتها في الخارج, إلا أنها لا يمكن تجربتها الحسية, كإطلاق الوجود (٢/٣).

١٤/٣ – فالمعارف المعقولة, وإن تحصلت بعد المعارف المحسوسة[١١٥], إلا أنها تتجاوز إطار الحس,[١١٦] فلا تساويها من حيث القيمة العلمية والمصداقية[١١٧]. لكني سأبدأ بتقييم المعارف الحسية أولا ، لأنها نقطة انطلاقة معرفتي بالخارج[١١٨].

---

[١١٤] *هل الإدراك الحسي مقدم على الإدراك العقلي ، يبدو أن هذا ما نراه في حالة آدم وحواء كما يذكر لنا العهد القديم من الكتاب المقدس ، إذ أن آدم وحواء لم يدركا الحقائق الإلهية إلا بعد إستعمالهما للإدراك الحسي ..*

(أنظر القصة الكاملة : سفر التكوين ، تك ٣ : ١ –٧).(ج)

[١١٥] شرح المنظومة ٧١٨/٢ .

[١١٦] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٢٦٤/١.

[١١٧] لأن المعارف العقلية تعتمد على قضايا ضرورية بديهية لا يمكن تطرق الشك إليها كمبدأ استحالة التناقض ومبدأ العلية وغير ذلك، فكلما كان الفكر أقرب إليها كان أكثر دقة وصوابا ولهذا كانت نتائجها قطعية في الغالب، بخلاف المعارف المعتمدة على الحس و الطبيعيات فإنها تعتمد على الملاحظة والتجريب مع موافقة الشروط والظروف وتشابهها ولهذا كانت معرضة للخطأ عند اختلال الحاسة المعنية أو اختلاف

البينة (١٥) : دراسة تركيبة المعارف الحسية :

١٥/١ - بما أن الوجود مطلق (٢/٣), وأعظم مني بدرجـــات غـــير متناهية (٦/٣), فقدراتي الحسية لا تستطيع إلا التقاط صور, تتســـوب إلي (٧/٣) من شطر ضيق جدا من عالم الوجود[119],[120], مما أتصل به اتصـــلا

ظروف التجربة وشرائطها، ولما كانت التجربة قاصرة غالبا عن كشف جميع الشرائط لم تكن نتائجها قطعية دائما. (ح)

[118] المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢١٨/١

[119] نفس المصدر ١٢٨/٢ . وأيضا : الأسس المنطقية للاستقراء ٤٤٣ .

[120] لقد ذهب التجريبيون إلى أن المعارف البشرية وليدة التجربة، ولا يملك الذهـــن أية أحكام بديهية أو ضرورية بمعزل عن التجربة، وما توهمه العقليون من وجود أحكـــام ضرورية ليس أحكاما عقلية ناشئة من صميم العقل، وإنما هو وليد تجربة الإنسان عـــبر تاريخه الطويل وتجاربه المتمادية.

ويلزم من ذلك بطلان القياس البرهاني وانتقال المعلومات من الكلي إلى الجزئي لأنـــه لا يخلو من أن يكون مصادرة على المطلوب أو كون النتيجة معلومة قبل ترتيب القيـــاس، فإذا قلنا " زيد إنسان" "وكل إنسان فان" فإن النتيجة المفترضة وهي " زيد فـــان" كانت معلومة لدينا عندما علمنا أن زيدا إنسان، وإلا كان تعميمنا في كبرى القياس (إن كل إنسان فان) مصادرة علي المطلوب. فتحصيل المعلومات متوقف دائما على معرفـــة الجزئيات والانتقال بها إلى الكليات أي بواسطة الاستقراء لا القياس.

وأجاب عنه الفلاسفة الإسلاميون بما حاصله أن اعتماد التجربة طريقا وحيدا للمعرفة يعني إما عدم إمكان حصول المعرفة بالمرة , أو الوقوع في السفسطة ما لم نسلم بوجـــود بديهيات أولية غير خاضعة للتجربة.

مباشرا . صحيح أني أرى نجمة نائية في أفق السماء، لكني متأكد من أني لا أرى تلك النجمة ، لأنها غير متصلة بي اتصالا مباشرا ، بل أرى الضوء الذي يبدو أنه ينبثق منها ويصل إلي.

٢/١٥ – ثم في نظرة أخرى, أرى نفسي عاجزة عن "استيعاب"[١٢١] الأشياء المادية القريبة مني (ناهيك عن الأشياء البعيدة في عالم بلا حدود) ، لأن الشيء المادي يبقى ماديا في خارج الذهن , ولا يتبدل إلى معرفة ذهنية ليستقر في ذهني[١٢٢] ، ولا أنا أنسلخ عن نفسي لأتبدل إلى شيء مادي, وأستقر أنا فيه[١٢٣], [١٢٤], [١٢٥].

فان الاستقراء أن أريد به التام فهو غير متحقق بل لا يمكن تحققه إلا في بعض الموارد الخاصة والمنحصرة مع أنه على فرض إمكان تحققه فإنه إما أن يكون معتمدا على التجربة أيضا أولا، فعلى الثاني يبطل المذهب التجريبي وعلى الأول فالتجربة لا تثبت قيمة نفسها. مع أنه لو سلم ذلك كله فان هناك بعض القضايا لا يمكن خضوعها للتجربة كعدم اجتماع النقيضين وارتفاعهما، والعلة والمعلول، ومع ذلك لا مناص من التسليم بها والإذعان لها وإلا انهارت جميع العلوم البشرية ولزم السفسطة.

هذا بالإضافة إلى أن التجربة محددة في الزمان والمكان والظروف الخاصة المحيطة بها، فالحكم على صحة التجربة أو خطئها مرهون بهذه التجربة في ظروفها وعددها ولا يمكن أن يتعداها إلى غيرها مما لم يقع تحت التجربة بعد، وهذا ما أشار إليه بقوله فقدراتي الحسية لا تستطيع الخ ... (ح)

[١٢١] ولم أقل : "معرفة ..." فليتأمل.

[١٢٢] لأن بقوله كذلك يستلزم الانقلاب وهو مستحيل. (ح)

١٢٣ خلافا " لبعض النظريات (برغسون مثلا) التي تهدف إلى الاتصال الصميمي والمباشر مع الكائن بواسطة الحدس, والتداخل معه بواسطة التوحد المتبادل بين الموضوع والواضع". للمراجعة: مذاهب علم النفس-٢٧

١٢٤ للانقلاب أيضا، وذكر المصنف أنه أشار بذلك إلى مذهب برغسون، وحاصل مذهبه مرتبط في تفسير العلاقة بين الروح والبدن : فهو يرى أنه متى قلنا روحا فقد قلنا شعورا، والشعور قبل كل شيء يعني الذاكرة، والذاكرة محضة وعادة فالمحضة وظيفة للروح تمنحنا رؤية ارتدادية لماضينا، والعادة مجرد تركيب حركات، يمكن أن تقيم في الجسم. فالذاكرة والشعور شيء واحد والشعور ملازم للكائنات التي لها دماغ، والدماغ على اتصال دائم بأجهزة النخاع عامة، فهو ليس سوى مفترق طرق يستطيع فيه الاهتزاز القادم من أي طريق حسي أن يدخل في أي طريق حركي ، فالعمل العقلي هو السير بتصور وحيد خلال مستويات شعورية مختلفة في اتجاه يمضي من المجرد إلى العيان، وينتهي إلى أن الشعور لا يقول شيئا غير ما يجري في الدماغ, غاية الأمر أنه يعبر عنه بلغة أخرى، والحاصل أن كلمة دماغ تصرفنا إلى التفكير في شيء وكلمة فكر تصرفنا إلى التفكير في تصور.

إلا أن هذا لا يعني إن النشاط العقلي والنشاط المخي واحد رغم ارتباطها الوثيق فلن وظيفة المخ هي المحاكاة فقط : محاكاة حياة الروح من جهة ومحاكاة المواقف الخارجية من جهة أخرى، فالمخ في حقيقته ليس تعبيرا للفكر ولا للعاطفة ولا للشعور بل هو الذي يجعل الشعور والعاطفة والفكر مشدودة إلى الحياة الواقعية، وبالتالي قادرة على القيام بفعل فعال، فالمخ هو عضو الانتباه إلى الحياة دون أن يلغي روحية الروح ومادية المادة.

ثم أن مخي لا يتسع لتلقي الأشياء المادية بجميع ذراتها وخلاياها, لأنها أعظم من مخي ، والصغير لا يستوعب الكبير (لأنه يؤدي إلى جمع النقيضين)[126] ,[127] .

وأما تفسير كل ذلك فهو عن طريق الحدس، والحدس عنده عبارة عن الوعي الذاتي فينا لتفسير ما أسماه " الديمومة " وهي الزمان الذي ندركه بالخبرة الذاتية الداخلية، وهو مغاير للزمان الخارجي الذي تدل عليه آلة ضبط الوقت. (ح)

[125] يقول الماديون أن الفكر مجرد خاصية من خواص المخ، وليس أمرا مجردا عن المادة، واستدلوا على ذلك بأنه قد ثبت علميا أن الإنسان في حال التفكير تحدث تغيرات في المخ تتوجه إليه أكبر كمية من الدم فيحتاج إلى غذاء أكثر ويطرد المواد الفسفورية بنسبة أكبر على عكس ما يحصل حالة النوم، وهذا إنما يدل على أن التفكير أثر من آثار المادة فيكون ماديا لا محالة. لكن كون الشيء ماديا يعني أن له حيزا و مكانا، ومن البديهي أن كون العلم ماديا يعني أن له حيزا، فإذا كان المعلوم موجودا خارجيا فان مكانه في الخارج، وحصول العلم به يستلزم حلوله في الذهن حال كونه في الخارج وهو مستحيل، كما يلزمه تفكك ذاته لأن ذاته متصلة ومتحدة في الخارج فلو كانت الصور العلمية حالة في المادة لزم أن يكون المعلوم منفصلا ومتخلخلا في صورته الذهنية لأن محله ـــ وهو المخ بحسب الفرض ـــ منفصل ومتخلخل في أعصابه ومحاله، فلا تظهر الصورة العلمية إلا على وصف محلها وهو الانفصال مع أننا نرى إن الصور العلمية في أذهاننا ليست بذلك الوصف. (ح)

[126] أصول المعارف ـ ٢٠.

١٥/٣ - فما أتلقاه عبر القنوات الحسية ليس هو الشيء المادي الخارج عن ذهني, بل هو صورة منه, تحمل معها بعض ميزاته [١٢٨], [١٢٩].

---

[١٢٧] هذا دليل ثان على عدم كون هذا النوع من العلم أثرا ماديا، و حاصلـــه أنــه لاشك في أننا نتصور أشياء في غاية الكبر، ومعلوم أن حجم المـــخ لا يتجـــاوز بضعـــة سنتيمترات. فلو كان العلم أثرا ماديا لزم إحاطة الصغير بالكبير وهو أمر مستحيل، فـــلا بد إذن أن يكون الدماغ مقدمة وطريقا إلى موجود مجرد تحل فيـــه صـــور الأشـــياء لا نفسها. (ح)

[١٢٨] فلسفتنا - ٣١٣.

[١٢٩] هذا هو الامتداد الذهني الذي تكلم عنه ديكارت. فالامتداد لا يعني إلا أن المـــادة يمكن أن تنقسم وتتشكل على أوجه مختلفة, وتتحرك وفقا لقوانـــين معينـــة. وأعطـــى ديكارت مثاله الشهير عن قطعة من شمع العسل بين لنا فيها معنى الامتداد: خذ قطعة من شمع العسل لم يمض على استخراجها من الخلية زمن طويل: حلوة، رائحتـــها برائحـــة الزهور، لها لون وحجم وشكل، جامدة صلبة، باردة، تستطيع أن تلمســـها، وتحـــدث صوتا إذا نقرت عليها. قربها من النار، فيتغير لونها وطعمها ورائحتها وشكلها وحجمها, وتصبح من السوائل وتسخن إلى درجة لا يمكن لمسها، ولا تحدث صوتـــا إذا نقـــرت عليها. الصفات الثانوية زالت، لكن هل زالت قطعة الشمع ؟ قطعة الشمع مـــا زالـــت باقية. الأشياء التي كانت أمام الحواس هي التي زالت. ذهني وحده قادر على فهمـــها. إن قطعة الشمع موجودة, وإن غابت عن الأعين. ما بقي منها هو امتدادها الذهني المجرد عن الألوان والأصوات والأحجام ... لا ذلك الامتداد الحسي الذي أتمثله بحواسي. (هـــ)

البينة (١٦) : دراسة قيمة الصورة الحسية :

١٦/١ – حقيقة الشيء المادية لا يمكنها الوصول إلي ذهني في عملية المعرفة الحسية (١٥/٢) .

١٦/٢ – لكن المعرفة الحسية تخبرني عن ميزات تلك الحقيقة (١٥/٣).

١٦/٣ – فقيمة المعرفة الحسية تتلخص في معرفة ميزات الشيء أو أعراضه : من كمه ، وكيفه ، ووضعه ، ونسبته إلى سائر الأشياء و[١٣٠], [١٣١]. فلا بد لمعرفة جوهر الشيء (حقيقته) – إذا كان هناك جوهر – من أداة أخرى غير الحس[١٣٢] .

---

[١٣٠] أسس الفلسفة المذهب الواقعي (تعليقات الشهيد على نظرية كانط) ٢٠٧/١.

[١٣١] إدراكنا لشيء ما هو إدراكنا لكيفياته , أي لونه وشكله وكمه، كذلك هو إدراكنا لعلاقاته الأخرى. تلك الصفات الثانوية جميعها من تشكيل العقل. على حد رأي العقليين، هي في ذات المدرك وليست في الأشياء؛ ومعنى ذلك أن العالم أصبح كله عن طريق ملكتي الحس والذهن مرتبطا بالذات العاقلة معتمدا عليها. فالإدراكات المختلفة تعتمد على مبدأ ذاتي موحد, تلتقي عنده جميع الإدراكات, ويمثل مبدأها التركيبي التأليفي؛ هذا المبدأ أسماه كنط: " أنا أفكر", وجعل منه أساسا لوحدة العالم, وأطلق على الأشياء اسم "الظواهر"، وهي تمثل عنده ما يبدو لنا من الأشياء. وهذا تأكيد للاتجاه المثالي الذي سار فيه كنط. أما ما عليه الأشياء في الواقع, فقد قرر كنط أننا لا نعرف عنه شيئا, وسنظل جاهلين به, ولن نصل إلى معرفته أبدا، وهذا ما أطلق عليه اسم "الشيء في ذاته". (هـ)

البينة (١٧) : هل ثمة معرفة عقلية خارجة عن نطاق الحس ؟

١٧/١ - قد أتصور أن كل ما يوجد في الخارج هو هذه الأعـــراض . فلا شيء وراء طول القلم ، وعرضه، وعمقه ، وكمه، وكيفه حتى أسميـه جوهرا ، خاصة عندما لا يمكنني استيعابه بشكل حسي ملموس .

أقول : وهذا ما يؤيد ما ذكرناه من أن الجوهر (أي الشيء في ذاته), ليـــس أمـــرا يستوعبه الحواس, وإنما نعترف بوجوده بواسطة العقل, كما اعترف به كنط, وأسمـــاه" "الشيء في ذاته" .

[١٣٢] لأن قدرة الحواس مقتصرة على ملاحظة ظواهر الأشياء دون إمكان الولـــوج إلى حقائقها وجواهرها، ولهذا أنكر بعض فلاسفة الغرب وجود العالم الخارجي من الأساس, متذرعين بأخطاء الحواس في بعض الحالات تبعا للسفسطائيين، وقد اعتقد بعض المثـــاليين أن الوجود أمر عقلي لا تحقق له في الواقع الخارجي بل لا واقع خارجي أصلا، وبعـــض آخر أقر بالوجود الخارجي إلا أنه ادعى عدم إمكانية معرفته والوصول إليه، وما يمكـــن معرفته والوصول إليه، وما يمكن معرفته هو الواقع الخارجي كما ندركه نحن، وليس مـــن الضروري أن تكون معرفتنا وإدراكنا له مطابقا لواقعه الموضوعي.

ولا يخفى ما في هذه الدعاوى من مغالطة فإن خطأ الحواس في بعض الكيفيـــات وإن كان صحيحا ولكنه لا يعني الخطأ في إدراك الواقع الخارجي البديهي في الجملة، بـــل أن الخطأ بنفسه دليل على الوجود الخارجي، هذا مع أنه قد تقدم عدم صحة نسبة الخطأ إلى الحواس فإنها بذاتها ليست معرضة للخطأ، وما يتوهم من وقوع الخطأ فيه إنما هو راجـــع إلى الحكم وليس إلى نفس الحس كما تقدم.(ح)

٢/١٧ – لكن عدم الاعتراف بجوهر غير محسوس تقوم به هذه الأعراض, يساوي افتراض هذه الأعراض جواهر مستقلة, تتحقق بنفسها في الخارج[١٣٣], [١٣٤].وهذا باطل , لأن هذه الجواهر المستقلة ـــ حسب الفرض ـــ مادية, لا تستطيع الحلول في ذهني (٢/١٥) , لكنها حلت في ذهني , فهي أعراض لا جواهر(٣/١٥).[١٣٥]

---

[١٣٣] بداية الحكمة – ٧١.

[١٣٤] لأن وجود القسمين أعني الجوهر والعرض ضروري، ذلك أن الموجود لا يخلو أما أن يكون في موضوع وهو العرض, أو لا يكون في موضوع وهو الجوهر. فإنكار الجوهر يلزمه القول بجوهرية العرض لا محالة، وبعبارة أخرى أن الموجود أما أن يكون محتاجا لغيره ليقوم فيه أو لا يحتاج إلى غيره ليقوم فيه بل هو يقوم بنفسه والأول هو العرض والثاني هو الجوهر، فمن أنكر وجود الجوهر فقد أقر بجوهرية الأعراض دون أن يلتفت لعدم خلو الواقع من أن الموجود إن لم يكن قائما بغيره فهو قائم بنفسه وهو ما نقصده بالجوهر. (ح)

[١٣٥]علما أن استقلال طول القلم عن عرضه ، وكمه ، وكيفه (وهكذا بقية الأصناف) لا ينسجم مع انتسابها كلها إلى قلم واحد ، فيزول كيان القلم الواحد الذي لا أشك فيه .

١٧/٣ - فلا بد من الاعتراف بجوهر جسماني تتمحور عليه جميع الأعراض , فتنبثق منها وتلتقطها حواسي[١٣٦] .

وإذ لا يمكنني معرفة هذا الجوهر عبر الحواس ـــ وقد عرفته من خلال اعترافي به ـــ فهي من نوع آخر, أسميه معرفة عقلية, تساعدني في تعقل ما لا يمكن إحساسه ، كما ساعدتني في ترتيب هذه البينات لحد الآن وفيما بعد .

البينة (١٨) : كيف أتعقل الجوهر الجسماني ؟

١٨/١ - من خلال معرفتي بنفسي وبأفكاري وحالاتي النفسية معرفة حضورية يقينية (٣/٤), يتبين لي مدى التعلق الذاتي بين أفكاري وأحوالي النفسية من جهة ، وبين نفسي من جهة أخرى . فلو لم أكن (أنا) لم تكن هناك معرفة ، ولا إحساس، ولا تعقل ولا شك ، ولا يقين . فكل هذه

---

[١٣٦] لقد ذهب بعض الفلاسفة ككنط وبرغسون، على سبيل المثال لا الحصر، إلى القول باستحالة معرفة الشيء بذاته، حتى عن طريق العقل، لأن العقل لا يستطيع أن ينفذ إلى كنه الأشياء، وبالتالي فهو عاجز كأداة معرفية عن معرفة جواهر الأشياء أو حقائقها. (هـ)

الأمور منبثقة من نفسٍ مرتبطة بها ارتباطاً ذاتيـــاً أسميــه " السـببية"[137]، وتتمحور على النفس, وتتحد بواسطتها في إطار كيان واحد[138].

١٨/٢ - ثم أجد أن علاقة الصور الحسية التي أحسســـتها بـــالجوهر المادي الذي تعقّلته, مماثلة لعلاقة أحوالي وأفكاري بنفسي مـــن حيــث الحاجة والربط.

١٨/٣ - فمعرفتي بالجوهر وسببيّته للصور الحسية التي ترسلها إليّ تنشأ من :

١ - معرفة علاقة نفسي بأحوالي وأفكاري . وهـــي معرفـــة حضورية[139].

٢ - تعميم هذه العلاقة على علاقـــة الجوهـــر الجســماني بأعراضه. وهذه معرفة حصولية عقلية[140].

---

[137] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٢١١/١.

[138] الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد -١٠٨ .

[139] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٥٦/٢ .

وأيضاً : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ٢٢٠/١ .

[140] خلافا" لرأي "ديويد هيوم" . راجع الأسس المنطقية للاستقراء - ١٠٥ . وأيضــً الحكمة المتعالية ٤٩٨/٣.

البيّنة (١٩) : بذل الجهد في معرفة الوجود المطلق, وتحديد ميزاته:

١٩/١ – الوجود مطلق (٢/٣). فهو أوسع مني (٥) بنحو غير متناه (٦/٣), ويفرض هيمنته عليّ(٨). فأشتاق إلى معرفته بأحسن ما يمكن (٩) .

١٩/٢ – ولكن هل الوجود المطلق هو هذا العالم الطبيعي الجسماني الملموس الذي أعيش فيه, وتعرفت عليه ؟ أم أن هناك مراتب أوسع درجة, وحقائق أرفع قيمة من عالم الطبيعة ؟

١٩/٣ ـ حيث إن الوجود مطلق ، فإذا ثبت لي أن الطبيعة عالم مطلق, فيمكنني الاكتفاء به ، باعتباره الوجود المطلق[١٤١] الذي أشتاق إلى معرفته, والاندماج فيه نظرياً وعملياً[١٤٢].

---

[١٤١] لأنه حينئذٍ يساوي الوجود المطلق ، بل يكون عينه ، لأن المطلق ما لا حد له ، وافتراض وجود غيره في قباله كعالم الطبيعة يعني وجود حد له يبدأ عنده غيره ، فلا يمكن أن يكون عالم الطبيعة غير الوجود المطلق وإلا لزم ألا يكون الوجود المطلق مطلقا,وهذا خلف. (إ)

[١٤٢] إن بحمل البينة (١٩) من الوجهة المنطقية تشكل القياس الشرطي الاتصالي الانفصالي الآتي :

ـــ إذا كان الوجود مطلقاً، فهو أوسع مني بنحو غير متناه, ويفرض هيمنته عليَّ , واشتاق إلى معرفته بأحسن ما يمكن.

البيّنة (٢٠) : هل الطبيعة غير متناهية في المكان ؟

٢٠/١ ـ أفترض أن الوجود المطلق هو هـــذه الطبيعـة الجســمانية المحسوسة, إذا كانت غير متناهية[١٤٣] في أبعادها المكانية والزمانيـــة[١٤٤] .

ـــ إما أن يكون الوجود المطلق هو العالم الطبيعي الجسماني الملموس الذي أعيش فيه, أو هناك وجود أوسع درجة وأرفع قيمة، من عالم الطبيعة.

: إذا كان الوجود مطلقاً, فهو إما العالم الطبيعي الجسماني الذي أعيش فيه, أو وجود أوسع درجة وأرفع قيمة. (هـ)

[١٤٣] ظاهره إثبات عدم التناهي بمعنى سلب التناهي عن الطبيعة، ولما كان التنـــاهي معنى سلبياً لمحدوديته بالعدم كان سلبه معنى وجودياً لأن سلب السلب إيجاب. (ح)

[١٤٤] لقد أثار زينون ، بشكل عام، مسألة الوجود الفعلي للا متنـــاهي؛ فـــهل الـــلا متناهي موجود بالفعل أم لا ؟

أبطل الفيلسوف السفسطائي الحركة, عندما أثبت أن أخيل العداء الأثيني الشهير, إذا أراد أن يلحق بسلحفاة تسبقه بخطوات معدودات فلن يتمكن، لأن عليه أن يقطـع أولاً نصف المسافة بينهما، وإذا أراد أن يقطع نصف المسافة, فعليه أن يقطع نصف نصـــف المسافة. وإذا أراد أن يقطع نصف نصف المسافة, فعليه أن يقطع نصف نصف نصـــف المسافة وهكذا ... ولما كانت المسافة لا يمكن أن تتحدَّد، لأن قسمتها تستمر إلى مـلا نهاية، فإن أخيل لن يلحق بالسلحفاة؛ لأنه لن يغادر مكانه، لما يؤدي إلى بطلان الحركة.

لذلك أدرس إمكانية عدم تناهيها في المكان[١٤٥] أولاً, وفي الزمان ثانيـــاً , نظراً للدور البارز الذي تلعبه صفتا المكان والزمان في مفـــهومي عــن الطبيعة الجسمانية, والمقصود من إطلاقها.

٢/٢٠ – رغم إقامة بعض الدلائل الرياضية [١٤٦]على استـــحالة عـــدم تناهي الطبيعة من خلال استحالة تحقق الخط غير المتناهي[١٤٧], لكني لســت

ولابد من الإشارة هنا إلى أنه يمكن رد فكرة زينون عن اللا متناهي إذا ميزنا بين مـــا هو موجود بالفعل وبين ما هو موجود بالقوة أو الإمكان؛ الأمر الذي يؤدي إلى إبـــراز التناقض في حجة زينون, إذ إن المسافة التي يجتازها أخيل لها اعتباران :

الاعتبار الأول : وجودها الفعلي, مما يؤدي إلى تحديدها وحصرها وانتهائها، وبذلـك تتهاوى حجة زينون، لأن الموجود الفعلي منته لا محالة بسبب أن فكرة النهاية ملازمـــة لكل موجود فعلي .

الاعتبار الثاني : هو القول بإمكانية تقسيم المسافة بالقوة، إلى ما لا نهاية. إلاّ أن أخيل يعبر ما هو بالفعل, ولا يعبر ما هو بالقوة. من هنا كان الخلط بين الاعتبـــارين ســـبب التناقض في قول زينون. فالمسافة تقبل ما لا ينتهي من التقسيم, والحركة ليســـت هـــي المسافة اللا متناهية.

إلى ذلك فقد استطاع الرياضيون توضيح تلك المسألة عندما اكتشفوا الأعداد الـــلا متناهية في الصفر، وكذلك الأعداد اللا متناهية في الكبر. (هـــ)

[١٤٥] المكان عبارة عن الفراغ الذي يشغله الجسم.(ح)

[١٤٦] كبرهان التطبيق والبرهان السلمي . راجع : نهاية الحكمة – ٢٣٥.

١٤٧ هذه البراهين تدل على تناهي الطبيعة الجسمانية وأهمها ثلاثة ذكرهـــا صـــدر المتألهين (قده)، وهي برهان المسامتة و البرهان السلمي وبرهان التطبيق.

أما برهان المسامتة فحاصله : أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لاستحالت الحركـــة الدائرية. لأنا إذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها حظ مواز لذلك الخط ثم تحركت الكرة حتى سامت الخط الخارج من مركزها الخط الغير المتناهي وجب التقاؤهما بنقطة تبدأ بها المسامتة وهو محال ، إذ ليس من نقطة في الخط الغير المتناهي إلا وفوقـــها نقطة مقابلة للمسامتة فلا تحصل زاوية بالتقائهما إلا وحصل فيها زاوية أخرى مع النقطة الأخرى ، وهكذا إلى غير النهاية فيستحيل وجود نقطة هي بداية المسامتة وهو خلـــف لأن الحركة حادثة لابد لها من بداية .

وأما البرهان السلمي فحاصله : انه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجـــاز أن يخـــرج امتدادان عن مبدأ واحد كساقي مثلث ، ولا يزال البعد يتزايد إلى غير النهاية فيكـــون مقدار الانفراج غير متناه أيضاً, وقد فرض محصوراً بين حاصرين وهو خلف ، فالأبعـــاد متناهية.

وإما برهان التطبيق فحاصله : أنا لو فرضنا بعد (أ ، ب) غير متناه من الطرفـــين أو أحدهما وعلى التقديرين يفرض حد (ج) مثلاً وحد آخر (د) فيكـــون (ج ، ب) غـــير المتناهي من طرف (ب) أزيد من (د ، ب) غير المتناهي من طرف (ب) بمقـدار (ج ، د) فإذا فرضنا انطباق نقطة (ج) على نقطة (د) فإما أن يمتدا إلى غير النهاية فيكون الزايـــد مثل الناقص وهو مستحيل, أو يقصر (د، ب) فيكون متناهياً عـــن (ج ، ب) بمقـــدار (ج،د) المتناهي فيكون المجموع وهو (ج ، ب) متناهيا من جهة (ب) وهو المطلوب .

ويؤيد ذلك بل يدل عليه الأحاديث الكثيرة الواردة عن أهل البيت ثم ومفادها أنـــه تعالى خلق الأشياء من لاشيء ، أو لم يخلقها من أصول أزلية ولا من أوائل أبدية ، وأنـــه خلق المكان وكان الله ولا مكان, مما يعني ضرورة بداية للمكان وهو معنى التناهي.(ح)

متأكداً من صحة هذه الدلائل[148]،[149]. إذ يبدو أن افتراض الطبيعة الجسمانية محددة, والاعتقاد بفلك الأطلس أو فلك الأفلاك (نهاية عالم الطبيعة), يستلزم تحقق عدم يحيط بها[150].

---

[148] تعليق الشيخ مصباح على نهاية الحكمة – ٢٣٦.

[149] إن ما أشار به إلى الشيخ مصباح اليزدي في تعليقه على النهاية بقوله ولكني لست متأكداً من صحتها, مبني على مقايسة المقادير الرياضية في انقسامها وعروضها للأجسام المتناهية على العدد الذي لا يصدق إلا على الأمور المحدودة . دون اللامتناهية فإنها لا تكون معروضة للعدد بما هي لا متناهية وهو قياس مع الفارق فلا يفيد بطلان التطبيق والبرهان السلمي المذكورين ، لأن المقادير الرياضية ليست لازمة للأجسام وحسب وإنما هي لازمة لمطلق الحقائق المجردة وغيرها وموطنها الوهم الذي يمكنه افتراض المجردات والتعامل معها ، دون المقادير العددية. (ح)

[150] بل لا يستلزم ذلك, كما ذكرنا لأن العدم نفي وسلب محض لا يصح مقايسته بالعالم الجسماني المستلزم للماهيات لأنه لا حركة مكانية للجسم في طرف العالم المفترض لتستلزم وجوداً مكانياً .(خ)

في هذه البينة مغالطة ناشئة من الاستدلال على بطلان براهين محدودية المكان بما ثبت من عدم إمكانية تحقق العدم ، وما ثبت سابقاً هو استحالة تحقق العدم المطلق أي ما يقابل الوجود المطلق بينما الحديث هنا عن العدم المكاني الذي يشكل حداً للمكان ، وهو عدم خاص مضاف الى المكان ، وهذا لم يبرهن سابقاً على بطلانه ، بل لا ريب في ثبوتِ وتحققِ العدم الخاص كما اجزم بتحقق عدم وجودي الآن في المريخ مثلاً .وعليه

واحتمال وجود حقائق مجردة وراء فلك الأفلاك لا تحل المشكلة[١٥١] ، لأن هذه الحقائق (إذا كانت موجودة)، فهي مجردة عن المكان، ولا يصح افتراضها في مكان فوق الطبيعة .

٣/٢٠ – فحتى الآن، يمكنني افتراض[١٥٢] الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية[١٥٣] .

لا يبقى دليل على إبطال ما أقيم رياضياً من براهين على استحالة تحقق الخط غير المتناهي.(إ)

أقول: العدم الذي يفترضه الناقد المعلق في نهاية عالم الطبيعة يجب أن يفترض عدماً مطلقاً، لأن هذا العدم لا يحدّه وجود مكاني آخر أو طبيعة أخرى. مع الاعتراف بأن ردّي هذا جدليّ لا برهاني، وسأعرب عن موقفي لاحقاً.

[١٥١] لا حاجة إلى مثل هذا الاحتمال بعد فرض وجود النهاية للعالم الجسماني ، فإن السلب سلب لكل هذه الحقائق إلا حقيقة واحدة وهي محض الوجود وصرفه وهي خارجة عن محل الكلام ، ولا محذور في إحاطة غيرها بالعدم المفترض لأنه عدم نسبي وليس العدم المطلق ليلزم المحذور . (ح)

[١٥٢] الفرضية ليست نتيجة يقينية، فهي تحتمل الصدق والكذب . ثم أليس المكان فكرة من صنع العقل وليس من بديهة الاستبطان ؟ وما قيل عن المكان يقال عن الزمان أيضاً. ولابد من الإشارة هنا إلى فكرة أنيشتاين عن الزمان والمكان، إذ انتهى إلى أن الزمان المطلق لا وجود له، بل الزمان رهن بالحركة، وكذلك المكان المطلق لا وجود له، بل المكان رهن بالأشياء المتمكنة. فالمطلق حلم يدغدغ العقول منذ فجر التاريخ الفلسفي

البيّنة (٢١) : كيف أرى فرضية عدم تناهي الطبيعة في الزمان[١٥٤] ؟

حتى اليوم، لقد أحب الجميع المطلق, وأرادوا أن يتصوروا الكون على غـــراره, وكـــانوا يغمضون أعينهم عن متطلباته التي لا تروق للعلم والفلسفة. (هـــ)

أقول : هذا كلام صحيح, ولا بد من الإشارة إلى أن افتراض عدم تناهي الطبيعة هـــو من باب المجاراة مع من لا يعترف بمطلق غير "الدهر", كما فعل النبي إبراهيم (ع) بقولـــه عن الكوكب : ((هذا ربي)).

[١٥٣] أقصد بالافتراض أن البينات السابقة لا تفرض عليّ اتخاذ موقف حاسم من تناهي الطبيعة في المكان والزمان أو عدم تناهيها .

[١٥٤] الزمان لنا من ملابسات الجسم وحاصل من حركته ، وقد عرفه الفلاسفة بأنـــه كم متصل غير قار يعرض للجسم بتوسط الحركة ، فهو إذن مقدار لأمر غير قار وهـــو الحركة.

وما دام الزمان لازماً للحركة ، والحركة عبارة عن تجدد الأحوال فهي لازمة للتغير ، وان كان التغير أعم لصدقه على الانتقال الدفعي دون الحركة المختصة بالتغير التدريجي ، فالزمان إذن لازم للموجودات عند تحقق وجودها ، ومادمنا قد فرضنا بداية للموجودات الماهوية فللزمان بداية لا محالة، إذ أنه قبل خلق المخلوقات لم تكن حركة فلم يكن زمـــلن لتلازم الحركة مع وجود الفلك .

ويؤيد هذا المعنى ما ورد عن أمير المؤمنين ؑ : سبق الأوقات كونه والعدم وجـــوده ، وقوله ؑ : الذي لم يسبقه وقت و لم يتقدم عليه زمان ، وفي دعاء ليلة إحدى وعشـــرين من شهر رمضان : لا إله إلاّ الله مدبر الأمور ومصرف الدهور .

٢١/١ ـ هناك آراء تجريبية, تفترض بداية زمنية لعالم الطبيعة, وتحدّد السنوات المتناهية التي مضت على عمر الأرض والشمس والكرات والمجرات . وآراء أخرى كلامية, تصرّ على حدوث الطبيعة زمنياً, بحجة استحالة تعدد القدماء[١٥٥] .

إلا أني أتريث الآن في قبول بداية زمنية لمجموعة الطبيعة ، لأنها تستلزم فرض زمن مستقل عن الطبيعة، ابتدأت الطبيعة في لحظة منها ، ولا يمكنني فهم زمان مستقل عن حركة الأجرام الطبيعية[١٥٦], [١٥٧] .

فتصرف الدهور بيد الله تعالى ، والمراد بالدهر هنا الزمان لا الدهر بالمعنى الفلسفي الذي يعني حياة الحي القائم بذاته الذي لا يتغير ، وأما الزمان فهو حياة الأشياء التي حياتها بغير ذاتها ، مما يعني أنه تعالى خالق الزمان الذي هو جزء من العالم.

ومما يدل على أن الزمان جزء من العالم تعرفهم له بأنه كم متصل فهو واقع تحت المقولات العشر ، ويقع السؤال عنه بمتى فهو من الأعراض . (ح)

أقول : إثبات هذا التناهي لا يضرني في تبنّي البينات اللاحقة وبالعكس, يفيدني, إلاّ أني ألزمت نفسي بالانفتاح على جميع الاحتمالات, ولو كانت مرفوضة عند الفلاسفة المسلمين, أو حتى عند الأئمة المعصومين(عليهم صلوات الله).

[١٥٥] الحكمة المتعالية ٣/١٥٢.

[١٥٦] " إن ما توهمته طائفة ... أن بين الباري تعالى وبين أول العالم عدماً موهوماً أزلياً ممتداً بتماديه الوهمي في جهة الأزل إلى نهاية ومنتهياً في جهة الأبد عند حدوث أول العالم ، فمن أكاذيب أوهامهم الظلمانية وتلاعبيها " . أصول المعارف – ١٢٠.

٢١/٢ - كما أن هناك آراء تجريبية, تؤكد على نهاية زمنية لعالم الطبيعة, وتتنبأ بحدوث انفجارات ضخمة تهزّ جميع أركان الطبيعة بذرّاتها ومجرّاتها . وآراء أخرى فلسفية, تفسّر الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل . فلا بد من نهاية زمنية للطبيعة, تحدث عند انتهاء قواهـا وتبدّلها إلى الفعلية المحضّة .

لكنها لا تقنعني. فبإمكاني افتراض تلك الهزّات العالمية نهاية لمرحلة, وبداية لمرحلة طبيعية ثانية متشابهة للمرحلة السابقة[١٥٨] . وبإمكاني أيضاً

---

[١٥٧] ها هنا خلط بين الزمان والدهر ، فان الزمان لما كان لازماً لحركة الإجرام الطبيعية وناشئاً عنها ، التي ذكرنا أن لها نهاية مكانية، كانت النهاية الزمانية لازمة لها أيضاً ، وإما الذي فرضه زماناً خارجاً عن حركة الإجرام فهو الدهر ولا يصح إطلاق الزمان عليه إلاّ مجازاً ، لأن الزمان لازم للحركة اللازمة للموجودات ، وأما الدهر فإطلاقه إنما يكون قبل الحركة والسكون وخارجاً عنهما . كما أن فرض عدم بداية زمانية لعالم الطبيعة يستلزم القول بقدمها لا محالة لأن حركتها ستكون أزلية ، الأمر الذي يعني تعدد القدماء ـــ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـــ ، ووقوع الحركة والتغير فيها ينافي ذلك. ولازم ابتداء الزمان نهايته وبالتالي نهاية عالم الطبيعة فإن الزمان الخاص يرتفع عند ارتفاع الزماني الذي ينشأ عنه ، فإذا ارتفع وجود الفلك الذي حركاته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته فليتأمل . (ح)

[١٥٨] *لقد تحدث سفر الرؤيا عن إنفجارات ضخمة سوف تحدث وسوف تهز جميع أركان الطبيعة بذراتها ومجراتها ، ولكنه ركز أيضاً على أن هذه كلها سوف تكون نهاية لمرحلة ، وبداية لمرحلة طبيعية ثانية كما تذكر البينة هذه الفكرة .*

افتراض قوىً في الطبيعة, تتبدل إلى الفعل باستمرار, إلا أنها غير متناهية[١٥٩] , فلا تنتهي حركة العالم.

٢١/٣ – فلست مقتنعاً حتى الآن بتناهي الزمان والمكان في عالم الجسم... ولكن :

البيّنة (٢٢) : هل يساوي عدم تناهي الطبيعة في المكان إطلاقها في الوجود ؟

٢٢/١ – أفترض أن الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية.

يقول السفر الأخير من العهد الجديد : " ثم رأيت سماء جديدة وأرضاً جديدةً ، لأن السماء الأولى والأرض الأولى زالتا ، وما بقي للبحر وجود ، .... " (الرؤيا ، رؤ ٢١ : ١)

وتقول أحدي رسائل العهد الجديد : " ولكن يوم الرب سيجئ مثلما يجئ السارق ، فتزول السماوات في ذلك اليوم بدوي صاعق وتنحل العناصر بالنار وتحاكم الأرض والأعمال التي فيها . فإذا كانت هذه الأشياء كلها ستنحل ، فكيف يجب عليكم أن تكونوا ؟ ....تنتظرون وتستعجلون مجئ يوم الله ؟ حين تلتهب السموات وتنحل وتذوب العناصر بالنار . ولكننا ننتظر كما وعد الله ، سماوات جديدة وأرضاً جديدة يسكن فيها العدل ... " (رسالة القديس بطرس الثانية ، ٢ بط ٣ : ١٠ – ١٣). (ج)

[١٥٩] " الجسم يقبل حركات غير متناهية, عن قوة غير متناهية" ـــ الملا صدرا الشيرازي ـــ الشواهد الربوبية ـــ ١/٤٥

٢٢/٢ - ولكن هل الامتداد في الطول والعرض والعمق [١٦٠] يعتبر أمـراً إيجابياً ـــ وبالأحرى ـــ صفةً وجوديةً ؟ بالتحقيق لا .

لأن اتصاف الجسم بالمكان نابع عن انتشار أجزائه في أمكنـة مختلفة[١٦١]، وهذه صفة سلبية من عدة جوانب :

---

[١٦٠] إن الأبعاد الثلاثة هي من الأعراض الطارئة على الجسم التي تقوم به ، فـالبحث عن الجسم من خلالها لا يصح إلاّ بناء على قول شيخ الإشراق من أن الجسم مركب من المادة التي هي الجوهر وهذه الأبعاد وهو قول مردود ضرورة أنه لا معنى لتقوّم الجوهـر بالعرض لانقلاب العرض جوهراً وهو باطل بالضرورة ، مع أنه يلزم تركب الجوهر مـن مقولتين والمقولات متباينة بالذات . بالإضافة إلى أنه يتنافى مع ما سيأتي منه بعد قليل من انتشار أجزاء الجسم في أمكنة مختلفة . (ح)

أقول : هذه الأبعاد, وإن كانت من أعراض الجسم, إلاّ أنها ذاتية للجسم, وداخلة في تعريفه, حيث عرّفوا الجسم بما يمكن أن يفترض فيه أبعاد ثلاثة.

[١٦١] لم يتبين حال هذه الأجزاء هل هي أجزاء خارجية أو وهميـة أو عقليـة ، وإن كان الظاهر من اللوازم السلبية التي ذكرها إرادة الأول, والضرورة تبطله, لأن المحسوس من الجسم بحسب الخارج هي الوحدة الاتصالية بحسب الصورة ، فتركبه الذي ذكـره لا يخلو من أن يقبل القسمة أو لا. والثاني واضح البطلان ، والأول لا يمكـن تصحيحـه بالمعنى الذي ذكره فان هذه الأجزاء أما أن تكون أجزاء أو لا، والثاني ربما انسجم مع ما ذهب إليه المتكلمون من ثبوت الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، وأما الأول فإما أن تكون الأجزاء متناهية أو غير متناهية. وعلى كلا التقديرين لا تنتفي الجسـمية ، لأن

أولاً : لأنها تستلزم تركّب الجسم من أجزاء يحتاج إليــها. والحاجــة فقر، فهو سلبي .

ثانياً : تعرقل المعرفة الحضورية بين جسمين ، لأن احتلال المكان يمنـع أي جسم أن يستقر في جسم آخر .

ثالثاً : انتشار أجزاء الجسم في الأمكنة المختلفــة يعرّضــه للانقســام والاضمحلال, بتفكك أجزائها, وإمكانية الانفصال بين هــذه الأجــزاء الكثيرة, نظراً لتداخل الأشياء بعضها في البعض الآخر إثر حركة المــادة وتبدلاتها.

٢٢/٣ – النتيجة أنه: كلما كانت أبعاد الشيء المادي أطول, كــان اتّصافها بالصفات السلبية الثلاث المذكورة أكثر . فعدم تناهي الطبيعـة في أقطارها يسبّب لها حاجة غير متناهية, ويعرّضها لإمكانية التفكك بنحــو

الأجزاء أجسام أيضاً مهما تناهت في الصغر فإنها وإن لم تقبل القسمة الخارجية ولكنــها تقبل القسمة الوهمية أو العقلية . (ح)

أقول : المقصود من الأجزاء هي الذرات والعناصر المؤلفة للأجسام المركبــة بغــض النظر عن كون الذرة جوهراً فرداً قابلاً للقسمة أم غير قابل لهــا . والقــول بــالوحدة الاتصالية بينها لا تتنافى مع انتشارها الاتصالي في الأمكنة المختلفة, إذ لكل ذرة مكــان دون مكان الذرة الثانية.

غير متناه . وهذا ليس إطلاقاً في الوجود بل يغايره بوضوح[١٦٢] . والطبيعة المطلقة في أقطارها وأبعادها مطلقة في حاجاتها ونقائصها. الفقر المطلق مطلق , لكنه مطلق في الفقر لا في الغنى!

البيّنة (٢٣) : هل يعبّر عدم تناهي الطبيعة في الزمان عن إطلاق وجودها ؟

٢٣/١ - أفترض مرةً ثانيةً, أن الطبيعة غير متناهية في بعدها الزمني .

٢٣/٢ - لكن الامتداد الزمني أيضاً يعتبر سلبياً, أكثر من أن يكون إيجابياً . لأنه (مثل الامتداد المكاني):

أولاً ـــ يستلزم تركب الجسم من أحداث يتحقق بها. والتركب حاجة والحاجة سلبية .

ثانياً ـــ يستلزم جهل الحادث الزماني بالأحداث السابقة واللاحقة ، لعدم حضور بعضها في البعض الآخر.

ثالثاً ـــ مع أنه لا يعاني من مشكلة الانقسام الفعلي , لعدم إمكانية تخلّل شيء في أجزاء الزمان (خلافاً للمكان), لكنه ينفرد في جهة سلبية

---

[١٦٢] سيأتي الكلام في الوجود المطلق ، وأنه إن كان المراد به الإطلاق بنحو اللابشرط شيء فإنه لا يغاير اللاتناهي بل هما مترادفان.(ح)

.أخرى , وهي : أن الزمان ليس إلا وليداً لحركة المادة، والحركـــة زوال وحدوث . وكل فترة زمنية مركبة من أجزاء مضت وزالت ، وأجـزاء لم تأت و لم تتحقق بعد . ولا شك أن الـــزوال وعـــدم التحقـــق أمـــران عدميّان[١٦٣] , [١٦٤] .

٢٣/٣ – فالزمان شأنه شأن المكان, في امتزاجه بالتركب والحاجـــة والجهل والفناء المستمر . فإطلاق الوجود يتعارض مع اختزاله في الطبيعة, حتى مع افتراض الطبيعة أزليةً أبديةً في الزمان, وغير متناهية في المكـــان .

---

١٦٣ هذا الكلام إنما يصح في خصوص الزمان الخاص اللازم لحركة الجسم الخاص ، وأما الزمان العام الناشئ عن حركة الفلك فلا يصح . لأن حقيقة الزمان هي التغير فـهو ثبات في التغير أي أن التغير ذاتي له فلا يصح نعته بصفة سلبية عدمية ، وإنما هو إيجـــاب وأمر وجودي ينسجم مع حقيقته الثابتة ، هذا بالإضافة إلى أن ما ذكره مـــن صفـــات سلبية مشتركة مع المكان يجري فيها نفس الكلام المتقدم في المكان. (ح)

إن كلام الشيخ المعلق ليس مقنعاً, وما ذكره المصنف هو الصواب, سواء في المكـــان أو الزمان . لأن كل وحدة تفض للزمان فهي اعتبارية , وليست بحقيقية بالنظر الفلسفي الدقيق, والتغير وإن كان ثابتاً , إلا أن حقيقته الحدوث والزوال, فهو وجود يرث عدماً, وعدم يرث وجوداً, وهكذا, والثبوت لهذا الحال , لا لما ينطوي عليه.(ع)

١٦٤ " الحق أن الزمان ليس من العوارض الخارجية للأجسام ، وإنما هو مفهوم عقلي ينتزع عن نحو وجودها التدريجي ". تعليق الشيخ مصباح على نهاية الحكمة – ١٣٣ .

هذا إذا كانت الطبيعة بحقيقتها هي ما عرفته لحد الآن, حيث تبدو مليئة من السلوب والنقائص التي ذكرتها.

البيّنة (٢٤) : الوجود المطلق بذاته مطلق في أوصافه الإيجابية , ومنزّه عن أي سلب أو نقص .

١/٢٤ – الوجود يتعارض مع العدم, ولا يقبل أي حدّ, بأي شكل كان (٣/١)[١٦٥].

٢/٢٤ – كل صفة سلبية, سواءً كانت سلبيةً مباشرةً (مثل الجهل أو الفقر), أو إيجابيةً مستلزمةً لصفة سلبية (مثل التركب المستلزم للحاجة, أو الامتداد القابل للقسمة, والمستعدّ لانفصال الأجزاء, أو التناهي, أو تبدل الوجود), لا تنسجم مع حقيقة الوجود الإطلاقية[١٦٦].

٣/٢٤ ـ فعليّ أن أفصل الميزات السلبية عن الأوصاف الإيجابية, وأنسب هذه الأخيرة إلى الوجود المطلق.

---

[١٦٥] تلخيص المحصل – ١٠٣.

[١٦٦] بداية الحكمة – ٥٠.

البيّنة (٢٥) : الوجود مطلق, والقيود مظاهره :

٢٥/١ – الوجود بحد ذاته مطلق(٢), ويأبى عن قبول الصفات السلبية المباشرة وغير المباشرة .

٢٥/٢ – الطبيعة التي عرفتها حتى مع افتراضها مطلقة في زمانها ومكانها, لكنها غير مطلقة في وجودها (٢٣/٣), لأنها تقبل صفات سلبية كثيرة مثل الجهل والفقر والفناء . فهي ليست الوجود المطلق[١٦٧] ,

---

١٦٧ عنوان الوجود تارة يطلق على نفس المفهوم ، وأخرى يطلق على المفهوم مضافاً إلى الماهية بحيث يكون المضاف داخلاً والمضاف إليه خارجاً ، وهو تارة يكون خاصاً متعلقاً بغيره كوجود الشمس والقمر وسائر الموجودات ، وأخرى يكون عاماً وهو الموجود المنبسط على هياكل كل الممكنات وهو مطلق عام إلا أن عمومه ليس على نحو الكلية لأن الكلي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يحتاج إلى غيره ليخصصه, والوجود فعليه محضة وتخصص خالص.

والطبيعة , إن لوحظت بما تشتمل عليه من الماهيات كان المراد بها الوجود المقيد بالماهية ، وأما إذا لوحظت بشرط عدم الماهية بمعنى أنه لوحظ فيها الوجود المنبسط دون ملاحظة الماهيات المخصصة كان المراد بها الطبيعة المطلقة ، لأن الإطلاق عبارة عن سلب القيود ، فإذا قلنا أنها غير متناهية الأبعاد المكانية والزمانية كان هذا القيد قيداً عدمياً أي عدم مطلق ، فيكون مطلقاً من هذه الجهة لأن العدم المطلق ممتنع التحقق ، فيكون نقيضه وهو الوجود المطلق فتحققا لا محالة ، لعدم ارتفاع النقيضين فلا معنى لقوله إن عدم تناهي الطبيعة في أبعادها المكانية والزمانية لا يعني إطلاقها.

ومفهوم الوجود مفهوم بديهي لا يوجد مفهوم أوضح واظهر منه ، إلا أن حقيقة الوجود مجهولة تماماً، وهي في غاية الخفاء وعدم الوضوح ، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية وهي مفهوم الوجود.

والدليل على أن حقيقة الوجود مجهولة تمام الجهالة وتستحيل معرفتها معرفة بينة وواضحة هو أن معرفة الشيء عبارة عن إحضاره عند النفس بوجوده العلمي ، لاستحالة وجود الشيء الخارجي عند النفس، لأن فيه سلباً لوجوده الخارجي وهو من سلب الشيء عن نفسه .

وأيضاً إن الوجود الخارجي مباين للوجود العلمي بتمام الذات. فلو كان لحقيقة الوجود وجود علمي لزم صيرورة حقيقة واحدة حقيقتين متباينتين وهو محال ، ولا يرد عليه أن للماهية وجودان ، لأن ذات الماهية غير الوجود وأما ذات الوجود فهي وجود لا غير .

ثم أن للوجود إطلاقا آخر وهو ما يطلق على الذات المقدسة بشرط لا شيء وهو الوجود الصرف غير القابل للتقيد وهي الهوية الغيبية كما يسميها العرفاء ، وهي غيب مطلق ومجهول مطلق وهذا الإطلاق سلبي يستلزم سلب الأوصاف عن كنه ذاته المقدسة.

ومنه يظهر أنه قد استعمل في المتن الوجود المطلق في كلا المعنيين من دون ذكر قرينة على ذلك وهو قبيح عند أهل الميزان ، كما أنه سيأتي منه إثبات أن المراد بالوجود المطلق هو الذات المقدسة في البينة (٣٢) فيكون فرض المغايرة في كلامه مصادرة على المطلوب.

فعدم تناهي الطبيعة في أبعادها المكانية والزمانية يعني إطلاقها ، وليس أمرين متغايرين كما ذكره.(ح)

أقول : فرض المغايرة بين اللابشرط القسمي وبشرط لا القسمي لا ينافي شمول اللابشرط المقسمي لهما . فليس في الكلام مصادرة على المطلوب. وكأن المعلّق ــ أيده الله ــ لم يلتفت إلى أني في حديثي عن الوجود المطلق في البينة (٢) وغيرها, تعمدت

ولأنها لا يمكن إنكارها , فهي مظاهر الوجود المطلق وحجبها التي تقبل القيود والسلوب.

٢٥/٣ - إذا لاحظت الوجود, ورأيته حقيقة لا تقبل أي عدم فهو "*الوجود المطلق*"[١٦٨] .

أما إذا لاحظت أنه مفهوم عام يشمل كل ما يظهر في الوجود, سواء كان مطلقاً أو محدداً بأية حدود, فهو من "*مطلق الوجود*" [١٦٩].

ومطلق الوجود أيضاً مطلق, إذ من الممكن تصور حدود غير متناهية كالخط غير المتناهي أو العدد غير المتناهي, فهو مطلق من هذا الجانب[١٧٠] .

عدم التفريق بين الوجود المطلق بشرط لا والوجود المطلق بنحو اللابشرط القسمي , لأركز على الوجود المطلق بنحو اللابشرط المقسمي الذي يشمل المعنيين, فليتنبه إليه إذا كان من أهل الميزان.

[١٦٨] ويسمى بالوجود المطلق بشرط لا .

[١٦٩] ويسمى بالوجود المطلق لا بشرط .

[١٧٠] المطلق، بشكل عام، يقال في مقابل المقيَّد والنسبي، ولذا فهو يعني لغوياً التحرر من كل قيد. والمطلق، في نظرية المعرفة، يقال على الشيء بالذات، والشيء بالذات يجاوز بطبيعته نطاق التجربة والإدراك الحسي، كما عند كنط. أما المطلق عند هيغل فهو الوجود الواقعي بما فيه من عقل كلي يمثل اللحظة السامية لنمو الفكرة، فهو وعي مطابق للموضوع بعيداً عن الضرورات الطبيعية. والمطلق عند فيخته هو علة العالم الموضوعي الماثل في التجربة الذاتية، هو الأنا كمبدأ عرفاني، علم محض، لا ذات عالمة . وفي المنطق،

البيّنة (٢٦) : الوجود المطلق كمال مطلق[171] .

٢٦/١ - ما يقابل الكمال هو النقص, والنقص عدمي .

٢٦/٢ - يستحيل عروض العدم, وأية صفة سلبية على الوجود المطلق, كالتركب المستلزم للانقسام, والجهل, والعجز, والفقر, والزوال, والموت, والفناء, وما إلى ذلك (٢/٢٤).

المطلق لفظ يدل على معنى واحد يدرك بذاته، دون الاعتماد على لفظ آخر. وهو مرادف، في نظر الفلاسفة العقليين، للقبلي؛ إذ الحقائق المطلقة، في نظرهم، حقائق قبلية, وتُستمد من المبدأ الفطري بعيداً عن التجربة الحسية. والمطلق في علم ما بعد الطبيعة، هو الموجود بذاته، الذي لا يلحقه التغير, وهو برئ من كل نقص، لأنه كمال مطلق. فالمطلق هو التام الغير مقيَّد، كقولنا : خير مطلق، جمال مطلق، وجود مطلق. (هـ)

[171] الكمال صفة الكامل، وهو إما أول تتوقف عليه الذات, كالنفس الإنسانية التي هي كمال أول لجسم طبيعي مفكر، حرّ، مريد، وإمّا ثان يتوقف على الذات كالعلم بالنسبة للإنسان، أي يشتمل على الأعراض التي تلحق الشيء بعد تحققه وتقوُّمه.

والكمال الأول، عند أرسطو، هو حال الموجود بالفعلِ، أو الصورة التي تخرج من القوة إلى الفعل. وعند "ليبتز" الكمال الأول هو "الموناد" أو الذرة الروحية الحرة والتي لا تفعل بفعل محرك.

وعموماً، فإن الكمال هو ما يتم به وجود الشيء وتتحقق طبيعته. وهو بهذا المعنى مرادف للوجود. وعليه، فإن الكمال المطلق هو الوجود المطلق(هـ).

٢٦/٣ - فالوجود المطلق متصف بالواحدية ، والعلم ، و القدرة ، والإرادة ، و الغنى ، والثبات ، والحياة، و البقاء ، وسائر الأوصاف الوجودية .

البيّنة (٢٧) : الوجود المطلق بسيط محض.

٢٧/١ - يستحيل التركب والتكثر له, بأي نوع كان (٢٤/٢)[١٧٢].

٢٧/٢ - زيادة صفاته على ذاته لا محالة نوع من التركب[١٧٣] . مضافاً أنه يدل على خلوّ ذاته عن الأوصاف الوجودية, وهذا مستحيل .

---

[١٧٢] أصول المعارف -١٣.

[١٧٣] وهو من أقبح أنواع التركيب المستحيل في ذاته ، لأن زيادة الصفات على الذات تعني إن يكون فاقد الكمال في ذاته ، فيلزم تركبه من الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين المستحيل ، فان الوجود هو الذات وفقد الصفات الكمالية عدم .

وأيضاً, لو كانت صفاته زائدة على ذاته لزم من ذلك أن تكون عين ذاته لأن الصفة الزائدة على الذات هي غير الذات أي غير الوجود ، فهي مفتقرة إلى العلة , إذ وجودها بغير علة مستحيل ، وهذه العلة ليست إلا الذات المقدسة ، فإذا كانت الذات علة الصفة لزم أن تكون واحدة لها.لأن فاقد الشيء لا يعطيه. وأيضاً لو كانت الصفات زائدة على الذات فلا بد أن تكون ماهية أو وجوداً ، والماهية ممكنة لا يصح وضعها من حيث هي بالوجود و لا بالعدم فهي معلولة للذات لا محالة ، فتعين أن تكون الصفات وجوداً ، ولا مغايرة في الوجود لفرض كونه وجوداً محضاً ، فظهر أن صفاته تعالى عين ذاته.(ح)

٣/٢٧ - فلا تغاير بين صفاته : إرادته عين قدرته ، وحياته عين إرادته، وقدرته عين علمه ، وكل أوصافه الذاتية عين ذاته[١٧٤], [١٧٥].

وإرادته الواحدة المنبثقة من ذاته الواحدة والمسيطرة على جميع نظام الوجود, تقتضي "*التوحيد الأفعالي*" [١٧٦].

---

[١٧٤] " فعلمه واحد ومع وحدته علم بكل شيء ". أصول المعارف -٣٥.

وراجع أيضاَ: الحكمة المتعالية ١٤٥/٦.

[١٧٥] لا يخفى أن الصفات على قسمين: صفات الذات وصفات الأفعال ،

ــ وما هو عين الذات هو القسم الأول كالعلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرهما ، والمقصود بكون هذه الأوصاف عين ذاته أن هناك وجوداً واحداً وهو وجود الصفة ووجود الموصوف ، فالصفة ليست زائدة على الموصوف بحيث يكون هناك ذات وصفة، بل الذات صفة والصفة ذات ، والوجود الواحد هو مصداق الصفة كما هو مصداق الذات . فالذات بنفسها صفة وموصوف وعلم وعالم وهكذا ، وليس المراد أن مفهوم الصفة عيناً لذاته كاتحاد مفهوم الإنسان مع حقيقته ، ولا أن الصفات متحدة بحسب المفهوم فتكون مترادفة ، بل المراد أن كل صفة منها عين الأخرى وعين الذات مصداقاً وان كانت متفاوتة متغايرة بحسب المفهوم.

ــ وأما صفات الأفعال وهي المنتسبة إليه تعالى من جهة فعله كالخالقية والرازقية والعلية فهي زائدة على الذات ، لأنه يوصف بها باعتبار صدور الفعل منه ، فتكون متأخرة عن الذات ومنتزعة عن مقام الفاعلية ، وان كانت مباديها الوجودية عين الذات.(ح)

ووحدة صفاته مع ذاته تقتضي "التوحيد الصفاتي " .

واستيعابه لجميع مراتب الوجود الذي هو إطلاقه في الوجود يقتضي " التوحيد الذاتي "،

فهو واحد أحد صمد لم يكن له كفواً أحد[177] .

---

[176] تقدم أن الإرادة تارة يراد بها ــ هكذا سائر الصفات ــ منشأ الكمال بمعنى الصفة الحقيقية الملازمة للذات فهي عين الذات ، وهي التي تعرف بأنها علمه تعالى بالنظام الأكمل والأتم ، وأخرى يراد بها الإرادة المنتزعة عن مقام الفاعلية فهي ليست عين الذات بل هي متأخرة عنها ، وما هو المقصود بالتوحيد الأفعالي هو الإرادة بالمعنى الثاني ، وهي المقصودة بقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)) ، فالتوحيد الأفعالي عبارة عن ملاحظة أن الإرادة الفاعلية الحقيقية تنتسب إليه تعالى دون غيره ، وهذا لا ينافي كون منشأ هذه الإرادة الذاتية أي التي هي عين الذات.(ح)

[177] *القول بأن المسيح هو ابن الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً هو شرك حسب مفهوم أن الله واحد صمد لم يكن له كفواً أحد . إن ما يقوله العهد الجديد مغاير لهذه الحقائق : " .... الذي كان في صورة الله (يعني المسيح عليه السلام) ، ما اعتبر مساواته لله غنيمةً له ، بل أخلى ذاته واتخذ صورة العبد ، صار شبيهاً بالبشر ، وظهر في صورة الإنسان ....." (الرسالة إلى أهل فيلبي ، فل ٢ : ٦-٧).(ج)*

البيّنة (٢٨) : الوجود المطلق غني محض[١٧٨] .

٢٨/١ – افتراض افتقار الوجود يستلزم تحقق شيء خارج عن نطاق الوجود المطلق, يسدّ هذا الفقر .

٢٨/٢ – لا شيء خارجاً عن نطاق الوجود المطلق[١٧٩]

٢٨/٣ – فلا إمكانية لافتقار الوجود .

البيّنة (٢٩) : الوجود المطلق ثابت محض .

٢٩/١ – ما يقابل الثابت هو المتغير أو المتحرك .

٢٩/٢ – الحركة زوال وحدوث باستمرار . والزوال عدمي .

---

[١٧٨] لأن فرض عدم غناه يعني افتقاره إلى الغير ، وذلك الغير إما موجود أو معدوم لعدم الواسطة بين الوجود والعدم ، وعلى الأول فوجوده بالوجود فيكون مفتقراً إليه ، ولما كان كل محتاج معلولاً لزم أن يكون الشيء الواحد علة ومعلول من جهة واحدة وهو مستحيل ، وأما الثاني فتأثيره أيضاً مستحيل لفرض كونه معدوماً والعدم لا تحقق له بذاته فضلاً عن أن يكون مؤثراً بالوجود ، مع أن فرض عليته للوجود يعني علية أحد النقيضين للآخر وهو مستحيل . (ح)

[١٧٩] لأن ذلك الشيء الخارج عن الوجود المطلق لابد أن يكون عدماً وتقدم عدم إمكان تحققه.(ح)

أو أنها خروج تدريجي من القوة إلى الفعل[١٨٠] . والقوة شيء لم يتحقق بعد (١/٢٨) . والمتحرك يحتاج إلى فاعل يخلق المرحلة اللاحقة للحركة

---

[١٨٠] اكتفى المؤلف بذكر الحركة الصعودية دون الأنواع الأخرى من النزولية والتوسطية لأنه يهدف إلى تتريه الوجود المطلق عن كونه طبيعة جسمانية وما نشاهده من الطبيعة الجسمانية هو الحركة الصعودية.

ولبيان مختلف أنواع الحركة نقول : أن الحركة إما طولية أو عرضية والطولية إما صعودية وهي السير والانتقال إلى الكمال ، وحقيقتها التكامل الوجودي للمتحرك ويقابلها السكون وهو عدم السير إلى الكمال فالحركة وجودية والسكون عدمي ، وإما نزولية وهي السير والانتقال من الكمال إلى النقص ويقابلها السكون وهو عدم النقص فهو أمر وجودي لأنه عدم العدم. والحركة النزولية أمر عدمي بعكس الصعودية ، فهي خروج من الفعل إلى القوة ، فتعريف الحركة بما ذكره غير شامل للنزولية.

كما لا يشمل الحركة التوسطية ، وذلك أن الحركة أما توسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهي بحيث لو فرض كونه في أي حد من حدود المسافة التي يقطعها بالحركة فهو ليس في حد قبله ولا في حد بعده ، فهو أمر بسيط قار ثابت لا تدرج فيه ولا تجدد ، وإما قطعية وهي نفس الحالة المذكورة أخذ فيها نسبتها إلى الحد الذي قبلها والحد الذي بعدها ، أي لوحظ فيها قوة تبدلت فعلاً وإلى قوة لم تتبدل بعد يريد المحرك أن يبدلها ، وهذه هي التي يحصل فيها التجدد والتبدل . فالحركة التوسطية ثبات لا تجدد فيه فينتقض التعريف بها .

ولو أنه ذكر أن الحركة إنما تحصل في الموجودات الماهوية دون الوجود المحض لكان أسد، ذلك أن الحركة إنما تحصل في المقولات وهي الكم والكيف والوضع والأين بالاتفاق ، وفي مقولة الجوهر كما أثبته صدر المتألهين (قده) وتابعه على ذلك من تأخر

بعد زوال المرحلة السابقة نهائياً[181] . فإذا زالت فلا تقدر على خلق المرحلة التي تليها . والحاجة أمر عدمي أيضاً.

٢٩/٣ – فهو ثابت محض . ويتفرع عليه أنه أبدي باق بالبقاء المطلق, لا باستمرار وجوده في أزمنة غير متناهية, بل لأنه فـــوق الزمـــان. ولا بامتداد وجوده في أمكنة غير متناهية ، بل لأنه فوق المكان .

عنه ، خلافاً للقدماء الذين قالوا بان الحركة في الجوهر مســتحيلة لاســتلزامها انتفــاء موضوع الحركة وهو المتحرك ، فالحركة لازم للمقولات المستلزمة للماهيات ،

ولذلك كانت الحركة تتوقف في تحققها على ستة أمور : المبدأ والمنتهى والموضــوع وهو المتحرك والفاعل والمسافة والزمان. فإذا ارتفعت هذه الأمور أو بعضــها انتفــت الحركة ، والوجود المحض لا ينطبق عليه شيء من المقولات ، فلا يتصور حصول الحركة فيه ، ولا يرد عليه أنه يستلزم التغير والتجدد في الفاعل والمحرك وهكذا فيلزم التسلسل أو التغير في الوجود المحض لأن الفاعل والمحرك ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهــره فيكــون التجدد ذاتياً له ، فيكون تجدده عين ثباته فيصح انتسابها إلى الثابت لا المتغير. (ح)

[181] "تعدد المحرك والمتحرك ضروري وسبب حركة المادة مبدأ وراءها " فلســفتنا – ٣٥٨.

وراجع أيضا" : نهاية الحكمة – ١٤٦.

البيّنة (٣٠) : الوجود المطلق فعل محض .

٣٠/١ - ما يقابل الفعل هو القوّة . وحقيقتها تتلخص في إمكانية بروز الموجود بالقوة في المستقبل . فليس متحققاً بالفعل[١٨٢]. فهي علامة نقص في الجوهر الذي يحملها .

٣٠/٢ ـ الوجود المطلق ليس قوة, لعدم إمكانية تحقّقها مستقلة, فيفتقر إلى الغير , ولا غير للوجود . وليس مزيجاً بين القوة والفعل, لاستحالة التركب عليه[١٨٣] .

---

[١٨٢] نهاية الحكمة - ٩٩.

[١٨٣] لا يخلو الأمر في المقام من أن يكون الوجود موجوداً بالفعل من جميع الجهات، أو يكون بالقوة من جميع الجهات ، أو بالفعل من بعض الجهات وبالقوة من بعضها الآخر . والثاني مستحيل لأن المفروض كونه موجوداً ففرض كونه بالقوة من جميع الجهات يعني أنه غير متحقق الوجود بالفعل والقوة عدم التحقق في الحال وهو خلف. بالإضافة إلى استلزامه اجتماع النقيضين لأن عدم الفعلية من جميع الجهات مناقض لتحققها في بعض الجهات وهو نفس الوجود بالذات.

والثالث يعني تركيبه من القوة والفعل فيستحيل تحققه لاستحالة تحقق المركب دون تحقق سائر أجزائه والمفروض أن الأجزاء التي هي بالقوة غير متحققة ، وإذا انتفى الجزء استحال تحقق الكل ، وهو باطل بالبديهة ، هذا بالإضافة إلى ما ذكره في المتن من استحالة التركيب عليه لمنافاتها بساطة الوجود الثابتة كما تقدم. (ح)

٣٠/٣ ــ فهو فعل محض. وما يكون هكذا, فوجوده أزلي بالضرورة[١٨٤] .

البيّنة (٣١) : الوجود المطلق واحد[١٨٥] .

---

[١٨٤] يطلق الفعل على كون الشيء مؤثراً في غيره، فهو العمل الذي يعرض على شيء فيحدث فيه تغيراً ما. وحقيقة الموجود في الأنطولوجيا تقوم على الفعل؛ الفعل ليس أمراً زائداً على الموجود. والفعل المحض هو الموجود المحض الذي لا يخالطه وجود بالقوة، وهو بهذا المعنى، لا يعدو الله تعالى. وإذا أضيف الفعل إلى الله فيعني قدرة الله عز وجل وعلى خلق كل شيء؛ فهو الخالق والمحرك والقوي الذي يضع كل شيء في مكانه(هـ).

أقول : الظاهر من الكلام الناقد المحترم هو مقولة الفعل (أن يفعل) التي تقابل مقولة الانفعال. والمقصود هنا هو الفعل مقابل القوة.

[١٨٥] إن الشيء لا يخلو من أن يكون إما ماهية أو وجوداً ، لأن المراد بالماهية غير الوجود ، إذ الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فيمكن اتصافها بالوجود ، فيكون الوجود سبباً للماهية لفرض تقدمه عليه ، ومعلوم أن التقدم والتأخر إنما يكون بالوجود ، ولاشيء غير الوجود متقدم عليه ، فما كان غير الماهية فهو الوجود لا غير ، فصرف حقيقة الوجود أمر بسيط لا تركيب فيه أصلا لفرض خلوه عن الماهية .

ثم أن صرف حقيقة الشيء لا يمكن أن تتقدم أو تتكثر، وفرض صرف حقيقة الوجود يعني الوجود الأتم والأشد فيه ، فلا يمكن فرض الإثنينية فيه ، لأن تفاوت الموجودات المحضة إنما يكون بالأتمية والأشدية ، فلو فرض وجودان بسيطان فإما أن يتساويا في التمامية والشدة فلا مائز بينهما حينئذ وينقلبان وجوداً واحداً وقد فرضنا اثنين ، وإما أن

٣١/١ – فرض الثاني للوجود[١٨٦] يستلزم تركب كل واحد منهما من جهة مشتركة بينهما (هي الاشتراك في الوجود)، وجهة أخرى يمتاز بها كل واحد عن الآخر[١٨٧].

كذلك يستلزم تحقق عدم يفصل بينهما .

يكون أحدهما أتم وأشد فيكون علة وسبباً للآخر لا محالة لأن كل ناقص معلول محتاج إلى التام. (ح)

[١٨٦] لأنه قد فرض مطلقاً ولا متناهياً ففرض الثاني له يوجب أن يكون كل منهما متناهيا من بعض الجهات ليصبح اعتبار الغيرية بينهما فيقال هذا غير ذاك، وهذا لا يتم إلاّ بتميز كل المتعددين عن الآخر، والتميز يعني أن لا يوجد أحدهما حيث يوجد الآخر وهو معنى المحدودية والتناهي وقد فرض لا متناهياً وهو خلف. (ح)

[١٨٧] لا يخلو أمر مواجهة الامتياز هذه من أن تكون تمام الحقيقة في أحدهما فتكون جهة الوجود المشتركة بينهما خارجة عن حقيقة الآخر وهو مستحيل ، لأن حقيقة الوجود هي نفس الوجود وليست شيئاً آخر ، أو تكون جزء حقيقته فيلزم التركيب ، والتركيب يعني حاجته إلى أجزائه وهو نحو تقييد مع أنه فرض مطلقاً وهو خلف ، كما أن الجزء الآخر إما أن يكون عين الوجود أو غيره ، والأول يعني عدم المغايرة لعدم الملتز بينهما حينئذ ، وأما الثاني فلابد أن يكون ذلك الغير هو الماهية وهي بذاتها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ، مما يعني تطرق العدم إليه و أحاطته به وهو مستحيل كما تقدم ، بالإضافة إلى أن الوجود أمر بسيط لا يتصور التركيب فيه أصلاً ، وتقدم أيضاً أن فرض الثاني للوجود البسيط يعني أن أحدهما معلول لا محالة. (ح)

٣١/٢ - يستحيل التركب للوجود المطلق (٢/٢٤)[١٨٨], كما يستحيل تحقق العدم (٣/١) .

٣١/٣ - فلا ثاني للوجود ، كما أنه لا غير للوجود[١٨٩].

البيّنة (٣٢) : الوجود المطلق عالم مطلق, وعلمه حضوري .

٣٢/١ - يفسر العلم بأنه حضور المعلوم عند العالم ، والعلم الحضوري هو حضور وجود المعلوم بذاته عند العالم (وليس فقط بصورته أي ماهيته)[١٩٠].

٣٢/٢ - الوجود المطلق حاضر عند نفسه ، إذ لا حجاب بين الشيء ونفسه [١٩١]. وكل شيء محدود حاضر عنده أيضاً. لأن شأن الوجود

---

[١٨٨] لما تقدم من أن التركيب يعني حاجة المركب إلى أجزائه ، وكل محتاج معلول لافتقاره إلى سبب يرفع هذه الحاجة ضرورة تقدم الجزء على الكل. (ح)

[١٨٩] أصول المعارف - ١٤ . وأيضا" : بداية الحكمة - ٣٢.

[١٩٠] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي (تعليقات الشهيد المطهري) ٢/٥٦ ..

[١٩١] لأنه لما كان مجرداً عن المادة ومنزهاً عن كل تركيب كانت ذاته حاضرة لذاته وهو معنى العلم الحضوري ، ولو لم يكن عالماً بذاته المطلقة لكان ناقصاً محدداً وتقدمت استحالته ، وأنه كمال مطلق، فلا بد أن يكون علماً محضاً . (ح)

المطلق أن لا يكون مقيداً بجزء دون آخر. فهو يستوعب ويملأ جميع أركان الموجودات, ولا فصل بينه وبينها[192].

٣٢/٣ ـ فالوجود المطلق يعرف نفسه, كما يعرف مطلق الوجود[193].

البيّنة (٣٣) : الوجود المطلق قادر مطلق .

٣٣/١ – الوجود المطلق يعرف مطلق الوجود, ويحيط بمطلق ما في الوجود. ولا ينفعل من شيء خارج عن نطاقه ، لأنه لا شيء خارجاً عن نطاقه(٣٢/٢).

٣٣/٢ ـ على القادر أن يعرف مقدوره أولاً [194]، ثم يتمكن من التصرف فيه بإرادة شخصية .

---

[192] لأن سائر الموجودات لما كانت موجودة بالوجود كانت معلولة له لتأخرها عن ذاته ومن المعلوم أن وجود المعلول وجود رابطي قائم بالعلة المستقلة ، فكانت حاضرة بوجود ذاتها عند الوجود المحض غير محجوبة عنه ، وهو معنى العلم فهي معلومة له علماً حضورياً أيضاً. (ح)

[193] " مثل علمه بذاته كعلمنا بذواتنا . ومثل علمه بمراتب الوجود كعلمنا بقوانا ". أصول المعارف – ١٨ .

وراجع أيضا" : الحكمة المتعالية ١٨٠/٦ وشرح المنظومة ٥٩٦/٢.

[194] لقد عرفوا القدرة بأنها عبارة عن كون الفاعل إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ومعنى ذلك أنه لابد من أن يكون الفاعل عالماً بمقدوره ، فلا تتحقق الإرادة ما لم

٣٣/٣ - فهو القادر على الإطلاق, ووحدها إرادة الوجـــود المطلق[١٩٥] هي المتصرفة والمدبرة لشؤون مظاهر الوجود[١٩٦], [١٩٧].

يكن الفاعل عالما بفعله ، فالأفعال الطبيعية الصادرة عن الفواعل العادمـــة للشـــعور لا يصح تسميتها قادرة على تلك الأفعال لأن المقدور ما صدر عن علم وإرادة . (ح)

[١٩٥] لقد عرف الفلاسفة المسلمون إرادة الواجب (الوجود المحض) بأنهـــا علمـــه بالنظام الأكمل والأتم ويستحيل سلب الإرادة عنه لاستلزامه النقصان فيه وهو متره عنـــه ، والفرق بين إرادته و إرادة سائر الموجودات المريدة أن الإرادة قد تحصل للإنسان مثـــلاً من تصور الفعل وفائدته ثم التصديق بها فينشأ من ذلك شوق نحو الفعل ويستتبع تحقـــق الإرادة فيحصل الفعل ، وهذا المعنى مستحيل بحق الوجود المحض الواجب جل اسمه ، لأن مقدمات الإرادة حادثة وزائلة فثبوتها له يستلزم الحدوث والزوال فيه وتقدمت اســتحالة ذلك بل هو ثبات محض . (ح)

[١٩٦] الحكمة المتعالية ٣٦٩/٦. وأيضاً : شرح المنظومة ٦١٩/٢ .

[١٩٧] تبصرة :

الصفات (أو الأسماء, حسب المصطلح الفلسفي والعرفاني) التي أسندت في البينـــات السابقة إلى الوجود المطلق هي التي تنتزع من حاقّ الوجود, واحدة تلو الأخرى. وهـــي ــــ حسب ترتيب البينات ــــ : الأحد (البسيط)(٢٧) , الصمد (الغني) (٢٨) , الثـــابت (٢٩) , الفعل (٣٠) , الواحد (٣١) , العالم (٣٢) والقادر (٣٣) , هي مظاهر لـــــــ "الكمال" بالمعنى العام (٢٦).

(فذلكة مستحبة) :

حيث إن الوجود المطلق مطلق في وجوده ومطلق في كماله, فهو لائق أن يسمى باسم عظيم يناسب مقامه ويجمع بين كمالاته . وليكن هذا الاسم: (**الله**) – جل جلاله – لكونه مشتقاً:

ـ إما من (**أله**) ـ بمعنى : عبد ـ , ويعني أن مطلق ما في الوجود يقرّون بألوهية الوجود المطلق الذي هو حقيقتهم،

ـ وإما من (**وله**) ـ بمعنى : اشتاق ـ , ويعني أن مطلق ما في الوجود يشتاقون إليه ، وينجذبون نحوه[198]، لأنه هو أصلهم .

ثم إن الأسماء المذكورة وردت بصيغة المشتق, فلم أقل إن الوجود المطلق ثبات أو علم أو قدرة, (مع أن المبالغة الموجودة في المصدر الجامد أشد من الصيغة الفاعلية وحتى صيغة المبالغة. فالتأكيد في : زيد عدول , أشد من زيد عادل, وفي : زيد عدل يضاعف التأكيد) ,. لأن قولنا : " القادر" يسمح للذات المتصفة بهذا الاسم أن يتصف في نفس الوقت بسائر الصفات. أما "القدرة" ـ بصيغة الجامد ـ فهي تغاير صفة العلم والحياة وسائر الصفات. وإذا كان "أرسطو" قال : *"بسيط الحقيقة كل الأشياء, وليس بشيء منها"* , فإني أرى أن : *"بسيط الحقيقة كل الصفات الكمالية وليس بشيء منها"*. لأن صفات الحقيقة البسيطة تتوسط بينها وبين الأشياء. وقد يشير الإمام علي (ع) إلى هذا , في قوله : " كمال توحيده نفي الصفات عنه , لشهادة كل موصوف على أنه غير الصفة, وشهادة كل صفة على أنها غير الموصوف" .

[198] ـ فالألوهية تبتني على معرفة مطلق الوجود بالوجود المطلق,

ـ والولوهية تعبر عن حبّ مطلق الوجود بالوجود المطلق ,

علماً أن مصطلح "الوجود المطلق" مصطلح مركب من لفظتين (والتركب لا يناسبه)، ولا يحتوي على معنى الكمال، خلافاً" للفظة (*الله*) التي بأحديتها تشير إلى كل الوجود وكل الكمال .

هذا هو الاسم المفضل عندي . وليكن كل واحد مختاراً في تسميته بما يشاء[199] .

ولعمري , إن المبدأ الذي اخترته في هذا الكتاب للتذكير بحضرة الحق ـــ جلّ شأنه ـــ أوثق وأشرف مما سلكه ابن سينا, واعتبره أوثق المسالك وأشرفها , وسماه برهان الصديقين[200] , لأن برهان الإمكان والوجوب في إيصال سلسلة المعلولات إلى المبدأ الأولّ يحتاج إلى إبطال التسلسل (ومن

ـــ والمعرفة والحب هما الركنان الأصليان في صناعة الإنسان.

[199] ((قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن , أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى)) الإسراء ١١٠

[200] عندما رتّب برهان الإمكان والوجوب , وقال :

" تأمل , كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته , وبراءته عن الصفات , إلى تأملٍ لغير نفس الوجود, ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله, وإن كان ذلك دليلاً عليه, لكن هذا الباب أوثق وأشرف , أي إذا اعتبرنا حال الوجود , يشهد به الوجود من حيث هو وجود , وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود , وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم : ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم , حتى يتبين لهم أنه الحق)) . أقول إن هذا حكم لقوم . ثم يقول : ((أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟)). أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه" . الإشارات والتنبيهات ـــ النمط الرابع ـــ ٣ / ٥٤

ضمنه إبطال الدور), مما يعني أنها طريق من المخلوق إلى الخالق , فهو "برهان" للوصول من المخلوق المعلوم إلى الخالق المجهول, لكن مبدأنا ليس طريقا أو سلوكا من شيء إلى شيء , بل تذكير بذات الوجود من خلال إطلاق الوجود بالانتباه إلى مبدأ التناقض دون حاجة إلى أية استحالة أخرى كالدور أو التسلسل. وفي قولنا أن هذا "المبدأ" ليس برهانا أو سلوكا بل هو مجرد تذكير,إشارة إلى فحوى الآية الشريفة : ((أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟))[٢٠١].

[٢٠١] تجدر الإشارة إلى أننا استشهدنا على الوجود المطلق بإطلاقه النابع من صميم ذات, وبالتالي كانت البينات رتبناها لإثبات عدم إطلاق الطبيعة خارجة عن حاق هذا البيان , وإنما رتبناها لرفع الحجب والغواشي عن القائلين بألوهية الطبيعة وإطلاقها. نشير بالمناسبة إلى موقف العلامة الطباطبائي في هذا المجال:

" إذا كان أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها, فهي واجبة بالذات. فهناك واقعية واجبة بالذات, والأشياء التي لها واقعية, مفتقرة إليها في واقعيتها , قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان, والبراهين المثبتة له تنبهات بالحقيقة". تعليقة العلامة الطباطبائي على الأسفار ج٦ــ ١٤ و١٥.

البينة (٣٤) : الوجود يساوي الوجوب الذاتي[٢٠٢] .

٣٤/١ - الإمكان يقضي عروض الوجود على المعدوم سابقا (في ما يسمونه بالممكن بالذات الواجب بالغير) , أو عروض العدم على الموجود سابقا , أو على ما يمكن أن يكون موجودا (في ما يسمونه بالممكن بالذات الممتنع بالغير).

٣٤/٢ - الوجود موجود بلا شك, والعدم معدوم بلا شك (٣/١).

٣٤/٣ - فعروض العدم على الوجود مستحيل, وعروض الوجود على العدم مستحيل.فكما أنه لا شيء ممتنعا بالذات في خارج الذهن، فلا شيء ممكنا بالذات في الخارج[٢٠٣] ,[٢٠٤]. لأن الشيء المتحقق إما أنه

---

[٢٠٢] " في العرفان تعتبر ذات الحق هي الوجود بنحو اللا بشرط المقسمي, وفي قسم من مقدمة القيصري على فصوص الحكم يختص كل البحث بوجوب الوجود بما وجود". تحرير تمهيد القواعد ــ ٧٤٤

[٢٠٣] لأن الإمكان الذاتي صفة للماهية وليست للوجود , والماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم . فالمتحقق في الخارج ليس ممكنا بالذات واجبا بالغير , لأنه لا ذات له قبل تحققه , وذاته وحقيقته عين تحققه , وليست شيئا اكتسب التحقق بفضل العلاقة بالغير.

[٢٠٤] إن الموجود الخارجي إما أن يكون مستندا في وجوده إلى علة أو لا والثاني هو الواجب بالذات والأول هو الواجب بالغير ، و فرض كونه واجبا بالذات يعني استغنائه عن العلة وهو خلف ، ، فلا يمكن أن يكون المعلول واجب الوجود بالذات ، كما أن المعدوم إن أمكن زوال العدم عنه فهو ممكن الوجود وإلا فهو ممتنع الوجود ، أي أن

المفهوم إذا نسب إلى الوجود فإما أن يكون الوجود ضروريا له فهو الواجب وإما أن لا يكون الوجود والعدم ضروريا له فهو الممكن .

فالقول بأن كل موجود في الخارج فهو واجب الوجود بالذات قول باطل ، وإلا بطل البحث في القوة والفعل بل لزم أن يكون ما هو بالقوة موجودا بالفعل وهو خلف كونه بالقوة أي غير متحقق الآن ، كما أنه يبطل التشكيك في حقيقة الوجود فإن نور الشمعة نور وكذلك نور المصباح الكهربائي. فكون كل منهما واجب الوجود بالذات يعني عدم احتياجهما إلى العلة وكذلك يعني مساواة الضعيف للشديد ومساواقما للوجود المطلق وكلها لوازم باطلة بالضرورة .

كما أن ترتيب نتيجة أن الموجود واجب بالذات على أنه لا تحقق للإمكان والامتناع في الخارج, في غير محله ، لأن الوجوب أيضا غير موجود في الخارج وما هو موجود في الخارج هو الشيء لا غير ، ولكن العقل ــ وهو قادر على ذلك ــ إذا لاحظ الموجود الخارجي نسبة إلى إحدى هذه المواد الثلاث فلها نحو وجود في الذهن فتكون من المعقولات الثانية الفلسفية .

هذا إذا كان المراد بعدم وجود الممكن والممتنع بالذات خارج الذهن هو هذه المواد ، وإما إذا كان المراد أن الموجود في الخارج لا يصح وصفه بالإمكان بالذات فهذه أصل الدعوى المراد إثباتها فتكون مصادرة على المطلوب ، مع أنه قد ظهر من تضاعيف الكلام أن الممكن بالذات وهو المحتاج إلى العلة وما يجوز سلب الوجود عنه موجود في الخارج ، وهو واجب بالغير من جهة وجوده ووصفه بالإمكان إنما هو من جهة ذاته. (ح)

أقول : كل ما ورد في هذه التعليقة وبعض ما يتبعها إما مبني على القول بأصالة الماهية التي تقضي بتقدم الذات الممكنة على الوجوب الغيري والمستعار ويرده إثبات كل التحقق وكل الأصالة للوجود. أو مبني على القول بالتشكيك في مراتب الوجود . ويرده ما ورد في البينة ٣٣ من استحالة وقوع كثرة ذاتية في الوجود, فالوجود كله واحد

الوجود المطلق ، وهو الواجب بذاته ، وإما أنه من شؤون الواجب المطلق[٢٠٥]، فلا ذات ولا حقيقة له إلا أنها مليئة بالوجود الواجب وصفاته المطلقة الواجبة[٢٠٦]بمقدار سعته. وما يسمى بالموجودات, يتحقق بإرادة واجبة مطلقة أزلية أبدية واحدة لا تتكثر ولا تتبدل[٢٠٧]،[٢٠٨].

أحد, وإنما الكثرات كلها ظهورات للوجود. والتشكيك واقع في مظاهر الوجود, وليس نفس الوجود.

[٢٠٥] كون الموجود الخارجي من شؤون الواجب لا يعني وجوبه بالذات ، لأن وجوده في الخارج في ظرفه المحدد وضمن شروطه الخاصة إنما يستند إلى الإرادة الفعلية المنتزعة عن مقام الفاعلية والمنتسبة إلى صفة القيومية ، وهي وإن كانت راجعة إلى صفة الذات أي الإرادة المطلقة ، إلا أنها بواسطة صفة الفعل وإلا لزم وجودها من الأزل إلى الأبد وبالفعل ، وتقدم بطلانه ، فلا يلزم المحذور الذي ذكره وهو اجتماع النقيضين المستحيل ، لانتسابها إلى الإرادة الفعلية لا إلى عين الذات من دون واسطة.(ح)

[٢٠٦] نفس المصدر ٦/٢٦٩.

[٢٠٧] فإما أن يمتلئ كل الشيء بهذه الإرادة الواجبة فهو واجب الوجود بالذات لأنه لا ذات له وراء هذه الإرادة ، وإما أن يخلو عن هذه الإرادة الواجبة فهو حينئذ ليس هو ، لأن الإشارة لا تحقق إلا بوجود المشار إليه, والضمير لا يتحقق إلا بتحقق مرجعه ، وكون الشيء ليس هو يستلزم جميع النقيضين فهو مستحيل . فالوجود كله واجب الوجود بالذات , ((فأينما تولوا فثم وجه الله)) البقرة ـــ ١١٥

ولكن :

البينة (٣٥) : هل يؤدي القول السابق إلى تعدد واجب الوجود[٢٠٩]؟

---

[٢٠٨] اعلم أن ما قيل سابقا من أن الوجود المطلق لا يمكن أن يكون هذا الوجود الجسماني الطبيعي المحسوس, كان "تتريها" لله ـــ جل وعلا ـــ عن القيود والسلوب, وما قيل آنفا من أن الوجود المطلق يشمل الوجود كل الوجود, ولا يترك فراغا في الوجود إلا ويملؤه, كان "تشبيها" لله ـــ عز اسمه ـــ بكل ما في الوجود(والعكس أحرى). وانتظر حتى نوافيك في آخر البينات بكيفية ظهور الكثرات عنه, مما يؤكد على "تتريه" الواحد مرة أخرى عن شائبة الكثرة. وبذلك يتبين لك أن "البينات" صيغت بالتفاف "*التشبيه*" بالـ "*التتريه*" , فالتشبيه محاط بتتريه سابق وتتريه لاحق, كما أن الاختيار عندنا محاط بجبر سابق وجبر لاحق. قال تعالى : ((وما رميت إذ رميت , ولكن الله رمى)) . صدق الله العلي العظيم.

[٢٠٩] قد ظهر حال هذه البينة مما تقدم ، ونضيف هنا أن قوله إن الموجودات كلها واجبة وجوبا ذاتيا بوجود واحد ، إن كان المراد أنها واجبة في طول الوجود الواحد بمعنى أنها معلولة له ، بحمل الباء على السببية فهو خلف كونها واجبة بالذات لأن الوجود سيكون مفاضا عليها من غيرها وهو علة الوجود تعالى فتكون واجبة بالغير ، وإن كان المراد أن وجودها عين وجوده بحيث تكون مساوية له لزم الشرك فيكون الحجر والإنسان وكل شيء إلها لفرض مساواته مع الوجود المطلق وعدم احتياجها إلى علة في وجودها الذي هو معنى الوجوب الذاتي ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وتقدم أن مساواتها له تستلزم عدم كون الوجود حقيقة مشككة.

٣٥/١ ـكل فعل في دار الوجود مظهر لإرادة الوجود المطلقة .

٣٥/٢ – هذه الإرادة المطلقة واحدة, لأنها تنشأ عن اللـــــه الواحـــد الأحد[٢١٠] الذي تلا تشوبه أية كثرة.

٣٥/٣ – فإذن ما يسمونه "الموجودات" كلها واجبة[٢١١] وجوبا ذاتيـــا بوجود واحد[٢١٢],[٢١٣]. فالأحرى أن نســـــميها "مظـــاهر"[٢١٤] للوجـــود الواحد[٢١٥] . وهذا لا يؤدي إلى تعدد واجب الوجود[٢١٦].

كما أن الاستدلال على وجوب الوجود بالذات باستحالة العدم يعـــني أن التحقـــق مقتضى ذات الوجود فيستغني بذلك عن العلة ويستحيل العدم عليه ، فواجب الوجود ما كان الوجود نفس ذاته ومقتضى ذاته ، وليس هذا مقصودهـــم في بحـــث الموجـــودات الممكنة كما سيأتي . (ح)

أقول : الباء في النص ليست للسببية. والقول بأن وجود كل الأشياء هــــو ظــــهور الإرادة الإلهية تدفع شبهة افتراض وجودات متكثرة في الوجود حتى يسأل : هل هــــي في طول وجود الباري ـــ عز وجل ـــ أو مساوية له.

[٢١٠] " المكان و المكانيات بأسرها بالنسبة إليه سبحانه كنقطة واحدة في معية الوجود . والزمان والزمانيات بآزالها و آبادها كان واحدا عنده في ذلك–أصول المعارف

[٢١١] الموجودات كلها شهاداتها وغيبياتها كموجود واحد في الفيضان عنه تعـــــالى : ((وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة)) ـــ ٢٧/٣١ .

وأيضا" : "الكل عنده واجبات ، وبقدر استعداداها مستغنيات كـل في وقتـه ومحله وعلى حسب طاقته . وإنما إمكانها وفقرها بالقياس إلى ذواهما وقوابل ذاهما. وليـس هناك إمكان وقوة البتة " ــ نفس المصدر .

وقال صدر المتألهين في المشعر الثاني من كتاب المشاعر: "تمام الشيء أولى به من نفسه, لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان, ومع تمامه بالوجوب. والوجوب آكد مـن الإمكان".

[٢١٢] " الوجودات من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي مع قطـع النظـر عـن تشخصاهما فليس يثبت لها الإمكان في شيء ، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالى " .نفس المصدر- ٤١

إن قيل : الموجودات هي عين الوجود,قلنا : صحيح ، لكن لا بما هي محدودة ومادية ومركبة ومتكثرة, الخ... ، بل بما هي وجود فقط ، وهذا الفرق كاف في جعلها واجبـة بالغير لا بالذات ، فتأمل.(إ)

أقول: كلام الناقد المعلق يدل على أن ما يعتبره واجبا بالغير هو حدود الموجـود, لا وجوده, ولا شك أن الحد عدمي سلبي , فليتأمل.

[٢١٤] "... فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع علـى الهـلاك السـرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية , فكذلك هداني ربي بالبرهـان النير العرشي إلى صراط مستقيم, من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحـدة شخصية, لا شريك له في الوجودية الحقيقية, ولا ثاني له في العين, وليس في دار الوجود غيره ديار. وكل ما يتراءى في عالم الوجود, أنه غير الواجب المعبود, فإنمـا هـو مـن ظهورات ذاته , وتجليات صفاهمالتي هي في الحقيقة عين ذاته, كما صرح به لسان بعـض

البينة (٣٦) : فما هي الماهيات ؟ وكيف تتحقق ؟[217]

الرفاء بقوله. فالمقول عليه سوى الله أو المسمى بالعالم, هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص". الأسفار ٢ / ٢٩٢

" والآن حصحص الحق , وسطع نوره النافذ في هياكل الماهيات, وقذف بالحق على الباطل, فيدمغه , فإذا هو زاهق, وللوثنيين الويل بما يصفون, إذ قد بزغ أمر الحق , وطلعت شمس الحقيقة, وانكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود, فليس إلا شأن من شؤون الواحد القيوم, ولمعة من لمعات نور الأنوار". الشواهد الربوبية ـــ الملا صدرا ـــ ١ / ٥٠

"الموجودات كلها أفعال الحق, والحق قائم عليها, وهي قائمة بالحق. فتدبر في قوله تعالى : ((هو الأول والآخر والظاهر والباطن)) حيث الكثرات كلها صور, وروحها هي الوجود المساوق للحق". آية الله حسن زاده الآملي ـــ انسان در عرف عرفان ـــ ٤ ١٠

[216] " الأشياء عين الربط وعين الربط لا يمتلك شيئا من نفسه , ثم إن المربوط إليه واحد, فلا يبقى ما يميز بين الأشياء . هذا بيان الآية الكريمة: ((وما أمرنا إلا واحدة)) ـــ القمر / ٥٠ . فلا يبقى مجال لاستقلال الأرض عن السماء , ولا للعقول العشرة عن بعضها... طبعا, وحدة هذا الفيض الإلهي وحدة إطلاقية لا تتنافى وكثرة الشؤون وتعدد الأسماء" . تحرير تمهيد القواعد/٧٧٨

[217] هذه البينة وما يتبعها حتى الرقم (٤٤) تهدف إلى خرق الماهيات التي هي الحجب الظلمانية للذوبان في نور الوجود المطلق , ولا تتنافى مع ما سيرد في الرقم (٤٥) وما

٣٦/١ - الماهية[٢١٨] هي ما به الشيء هو هو. والماهيات مثار الكثرة بالذات[٢١٩]. وهي منقسمة إلى جواهر وأعراض متباينة عن بعضها البعض.

٣٦/٢ - والذهن يفترض الماهيات بتقطيع مظاهر الوجود (المتصلة ذاتياً عبر وحدة الوجود (٣٥/٣)) , وفرض ثغور وحدود على كل منها[٢٢٠].

بعدها للرجوع إلى الكثرات وشهودها من فوقها ولا من تحتها . مع الاعتراف بأن الصبر على هذه الخطوات صعب , ((وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً))! ــ الكهف ٦٨

[٢١٨] الماهية مصدر صناعي مأخوذ من كلمة "ما هو؟" وتستعمل في الفلسفة بمعنى اسم المصدر مجرداً عن معنى الحدث ليقبل الحمل على الذات ، ولها اصطلاحان خاص وعام، أما الخاص فهو يقال في جواب ما هو ، وهي تستعمل في الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية ، ومن هنا يقال بأن الوجود المحض أو واجب الوجود لا ماهية له ، لما تقدم من عدم إمكان معرفته وكونه مجهولاً مطلقاً . و أما الاصطلاح العام فهو ما به الشيء هو هو. وهذا الاصطلاح شامل للذات المقدسة فيقال أن ماهيته تعالى إنيته أي وجوده، والمقصود في المقام هو الاصطلاح الأول والبحث عنه ليس بحثا عن الماهية بالحمل الذاتي الأولي أي ليس عن مفهوم الماهية ، و إنما عن الماهية بالحمل الشايع الصناعي أي عن مصاديقها ، فالبحث إذن عن المفاهيم الماهوية وليس عن مفهوم الماهية.(ح)

[٢١٩] الوجود نور, والماهية ظلمة. ولعل السر في مجيء لفظة "الظلمات" بصيغة الجمع في القرآن, مقابل مجيء النور بصيغة المفرد, يكمن في كون النور هو الوجود, وهو واحد, والظلمات هي الماهيات, وهي ــ كما قيل ــ مثار الكثرة بالذات.

٣٦/٣ - وإذ لا كثرة في الوجود المطلق (٢٦/١) ولا انفصال بين مظاهر الوجود (٣٥/٣) ، فالماهيات أمور اعتبارية[٢٢١] لا أصالة لها في الخارج[٢٢٢] , والتعاريف الماهوية كلها سلوب ونواقص[٢٢٣] .

---

[٢٢٠] لو كانت مظاهر الوجود متصلة اتصالا ذاتيا لا انفصال فيه كما ذكره ، لزم اتحاد الأذهان لأنها من جملة مظاهر الوجود وهو ضروري البطلان ، ثم أن الذهن الذي يفترض الماهيات هل له ماهية أو لا ؟ فإن لم يكن له ماهية لزم أن يكون وجودا محضا والوجود المحض مطلق وهو الله فيكون الذهن مساويا لله ـــ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ـــ . وإن كان له ماهية لزم أن يكون الذهن أمرا اعتباريا , ـــ وسيأتي معنى الاعتباري في المقام ـــ فلا معنى للافتراضات الذهنية حينئذ ولا حقيقة لها ولا واقع وهو نحو من أنحاء السفسطة ، فيبطل بذلك كل شيء في الوجود وكذلك العلم. (ح)

[٢٢١] لابد من بيان المراد من الاعتبار ليتضح الحال ، فنقول : إن اصطلاح الاعتباري في الفلسفة مشترك لفظي يطلق على عدة معان، كلها مغاير للاعتبار بمعنى مجرد الافتراض والتوهم ،

أحدها : المعقولات الثانية الفلسفية بما فيها مفهوم الوجود فإنه يقال عنها أنها اعتبارية،

والثاني المفاهيم الحقوقية والأخلاقية فإنها اعتبارية باصطلاح آخر ،

والثالث : المفاهيم التي ليس لها مصداق في الخارج ولا في الذهن و إنما تؤلفها القوة المخيلة وهي الوهميات ،

الرابع : الاعتباري في مقابل الأصيل وهو المقصود في المقام ، وهو دائر بين الوجود والماهية فيقال أيهما الأصيل الوجود أو الماهية ويقابله الاعتباري.

والمراد بهما أنه بعد الفراغ عن بساطة الواقع الخارجي وتعدد الحيثيات المحيطة به فهل حيثية الماهية هي التي تحكي عن الواقع الخارجي بالذات من دون واسطة ، أو أن حيثية الوجود هي التي تحكي عنه كذلك ، فأيهما اخترنا يعني نقول بأصالته واعتبارية الآخر.

ولا معنى للقول بأصالتهما معا لأن معنى ذلك أن كل موجود خارجي له حيثيتان في الخارج وهو مركب منهما مع أنه قد فرض بسيطا وهو خلف.

كما لا يمكن القول باعتباريتهما معا لفرض أن القضية المسئول عنها سهل البسيطة تحكي عن واقع خارجي ، فلا بد أن يكون لها ما بإزاء في الخارج ، وهذا هو الأصيل.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الظاهر أن البحث في أصالة الوجود قد أثاره الفلاسفة المسلمون من الفارابي ومن بعده ، وأما فلاسفة اليونان فالمنقول عنهم أنهم كانوا يقولون بأصالة الماهية ، وقد أخذ الوجوديون هذا الكلام وعمموه على سائر الفلسفات التي سبقتهم وأطلقوا عليها اسم فلسفة الماهيات من دون الالتفات إلى الفلاسفة المسلمين.

وعلى كل حال فقد ذهب أكثرهم إلى القول بأصالة الوجود ، ونسب القول بأصالة الماهية إلى الإشراقيين. (ح)

[٢٢٢] يفهم من هذه القضية والقضية التي قبلها مقابلة الأصالة بالاعتبار بمعنى الافتراض الوهمي وتقدم عدم إرادتهم الاعتبار بهذا المعنى ، إذ بناء عليه تصبح الماهية أمر وهمي افتراضي لا يصح أن تكون حدودا للموجودات ، وللزم من ذلك اتحاد سائر الموجودات المتشخصة في الخارج اتحادا ذاتيا فلا يمكن التمييز بينهما وهو باطل بالضرورة ، بل الماهية أمر حقيقي ينتزعه العقل من الواقع الخارجي ، وهذا ما يصح كونها حدود الموجودات ، وبها أمكن التفريق بين الموجود الواجب والممكن . ولذلك يصح حمل الوجود عليها حملا حقيقيا فيقال مثلا زيد موجود و الإنسان موجود ، وهذا ما يفسر

علي أن أدرس كلا من هذه الماهيات ، لأتـأكد مـن عـدم أصالتها.

فما هي حقيقة المقولات العشر في الجسم المنغلـق في الحـدود والماهيات ؟

البينة (٣٧) : ما هو الجوهر ؟

٣٧/١ - يعرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجـدت لا في الموضوع .

٣٧/٢ - اشتراط الماهية بأنها "إذا وجدت... " يدل علـى إمكانيـة عروض العدم عليها إمكانا ملازما لها دائما [٢٢٤].

أيضا اختلاف الموجودات في الخارج مع اتحادها في نسبة الوجود إليها فإن اختلافها إنمـا هو بماهياتها التي تنال الوجود الواحد. (ح)

[٢٢٣] " الماهية وإن لم تكن تقتضي الوجود والعدم من حيـث ذاتهـا, إلا إن عـدم الاقتضاء هذا , بحد ذاته, كفيل بكونها معدومة بالذات, لأن الأمر الـذي لا يقتضـي الوجود, لا بد أن لا يكون له علة بالنظر إلى ذاته, وعدم توافر العلة للماهيـة الممكنـة يكون علة لعدمها. هذا هو المقصود من أن العدم أمر ذاتي للممكن" . تحريـر تمـهيد القواعد ـــ ٥١٤

[٢٢٤] إن الماهية من حيث ذاتها ليست إلا نفس ذاتها ، أي أنه غير مأخوذ فيها مفـهوم الوجود و لا مفهوم العدم ، و لذلك اشتهر بينهم أن النقيضين يرتفعان في مرتبة الماهية ،

٣٧/٣ - وإذ لا تحقق للعدم, فالماهية (بقسميها الجوهر والعـــرض) اعتبار عقلي, لا أصالة لها في خارج الذهن[٢٢٥], [٢٢٦], [٢٢٧].

وإن كانت بحسب الواقع إما موجودة أو معدومة بالضرورة . وليس ذلك فقــط فــان الماهية بذاتها تقبل الاتصاف أيضا بالوحدة والكثرة والكلية والجزئية وســائر الصفــات المتقابلة ، ولذلك يقولون أيضا إنها في مرتبة ذاتها مسلوبة عنها سائر الخصوصيات. (ح)

[٢٢٥] لم أفهم الوجه في هذا التفريع، فإن كون الماهية اعتبارا عقليا غير ناشئ عــن عدم تحقق العدم أو تحققه، وإنما هو متوقف على ثبوت الأصيل بينها وبين الوجود, بعــد الفراغ عن أن المتحقق هو في الخارج أمر بسيط وبعد الفراغ عن عدم إمكان أصالتــهما معا، والمقصود في قابلية الماهية للوجود والعدم المشار إليه في القضيــة(٣٨/٢) هــو أن الماهية في مرتبة ذاتها أي من حيث هي لا توصف بالوجود ولا بالعدم بل تقبــل كــلا منهما. (ح)

الوجه في ذلك واضح, وهو إثبات اعتبارية الماهية بقسميها : الجوهر والعــرض , في قبال أصالة الخارج(الوجود) الذي يترتب عليه الأثر.(ع)

[٢٢٦] إن ما يسمى بالموجودات حقيقتها عين الربط فهي معان حرفية وليست اسمية. " وما يمكن انتزاعه من الوجودات الحرفية هو المفهوم لا الماهية, لأن الماهية مقولة, والمقولـة محمول, والمحمول طرف وليس ربطا . وإذا كان شيء عين الربط, (ولو ربطا إشــراقيا), يستحيل أن يكون له ماهية. وحيث إن الماليل هي عين الربط, فلا تعطينا إلا مفـــاهيم. هكذا يزول الفرق بين المفهوم والماهية, وزوال الفرق بينهما يخدش الفرق بين الجوهـــر والعرض, لأن الجوهر حسب التعريف موجود في نفسه لنفسه , والعرض موجـــود في

البينة (٣٨) : ما هو الجسم ؟

١/٣٨ - عرف الجسم بأنه جوهر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث[٢٢٨].

٢/٣٨ - وعرف أيضا بأنه جوهر مركب من جوهرين آخرين هما : المادة والصورة[٢٢٩, ٢٣٠].

نفسه لغيره , والمعلول الذي هو عين الربط يجب أن يكون موجودا في غيره , فإذن, المعلول لا جوهر ولا عرض". ـ تحرير تمهيد القواعد/ ٧٧٢

٢٢٧ الجوهر أما جزئي كمحمد، وإما كلية الرسول الأكرم ص كإنسان. والجوهر الجزئي وحده هو الموجود بالفعل، في نظر الفلاسفة الواقعيين. وعليه، فلا يجوز اعتبار الجواهر كلها موجودات عقلية. وأكد ارسطو أن الوجود الجزئي هو الجوهر الأول, فوضعه على رأس المقولات. أما الوجود الكلي، فهو في نظره جوهر ثان، فالجزئي في نظر الواقعيين، أولى بالتحقيق والتقدم من الوجود الكلي؛ في حين اعتبر الفلاسفة المثاليون الوجود الكلي وحده وجودا حقيقيا. وبشكل عام، فإن مقولة الجوهر تبقى مشوبة بالغموض، حتى عند ارسطو، الواقعي الأول. فالجوهر الأول جزئي، والجزئي لا يمكن تعريفه لعدم ثبات صفاته، على خلاف الجوهر الثاني أو الوجود الكلي، الذي يمكن تعريفه لثبات صفاته(هـ).

٢٢٨ بداية الحكمة -٧٣.

٢٢٩ نفس المصدر -٧٦.

٢٣٠ الجوهر هو القائم بذاته الذي لا يحتاج في وجوده إلى شئ آخر يقوم به، ويقابله العرض.

٣٨/٣ - التعريف الأول قائم على الامتداد القابل للقسمة والانفصال (٣٩)[٢٣١] , ولا انفصال في عالم التحقق والوجود (٣٦/٣) , و((ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت))[٢٣٢] .

والتعريف الثاني يقوم على التركب المنافي لبساطة الوجود(٢٧) .

أما تعريف صدر المتألهين (ره) بأن الجسم سيال متحرك بحركة جوهرية, فهو أيضا يركز على جهة عدمية في تعريف الحركة, هي الزوال أو القوة [٢٣٣].

وهو إما صورة وإما هيولى وإما مركب منهما.

الصورة : عندما يحل الجوهر في جوهر آخر تصبح الصورة قوام الجسم.

الهيولى : أو المادة عند ما يكون الجوهر محلا للصورة.

المركب : المركب من الصورة والهيولى هو الجسم. (هـ)

[٢٣١] ليس نهجي إرجاع أمر إلى البينات اللاحقة كما ورد في المقدمة , وهذا الإرجاع يهدف إلى الاعتراض على دورية التعريف المذكور أعلاه.

[٢٣٢] ٦٧/٣

[٢٣٣] إن من الشروط المعتبرة في صحة التعريف أن يكون المعرف(بالكسر) أعرف من المعرف(بالفتح) ولما كانت المقولات أظهر المفاهيم وأعرفها في الذهن لم يمكن تعريفها بحدود حقيقية، هذا بالإضافة إلى أن الحاجة إلى التعريف إنما هي لتحصيل علم تصوري بالمعرف (بالفتح) فإذا كان معلوما بنفسه استغنى عن الحاجة إلى التعريف لكون الحدود الحقيقية دورية في هذه الحالة وانتفاء فائدة التعريف، يبقى أن نقول : إن التعريف في مثل هذه الحالات عبارة عن شرح الاسم وليس لبيان الحقيقة وتصورها. ومهما يكن فانه

البيّنة (٣٩) : ما هو الكمّ ؟

٣٩/١ ـ قيل إن الكمّ عرض يقبل القسمة الوهمية[٢٣٤]. وأشكل عليه بأن هذا التعريف لا يشمل الكمّ المنفصل ، لأنه هو الانقسام بالفعل[٢٣٥].

يمكن الذود عما أورده على التعريف الأول، بأن العرض إنما يحتاج إلى الجوهر في وجوده وليس مطلقاً فإذا كان العرض المعرف (بالكسر) أعرف وأظهر من الجوهر في الذهن فلا محذور في تعريفه به ويكون تعريفاً بالخاصة أي رسماً. (ح)

أقول : لا أعترض على كون هذه التعاريف من نوع الخاصة أو شرح الاسم دون المعرف الحقيقي بل أريد التنبيه على كونها ناظرة إلى سلوب الجسم ونواقصه بدل التركيز على كمالاته وإيجابياته.

[٢٣٤] بداية الحكمة -٨١.

[٢٣٥] مقولة الكم هي المقولة التي يمكن قياسها وعدُّها وتقديرها وبيان حجمها. ومن خصائصها أنها تقبل التجزئة والمساواة والاختلاف. وتقع هذه المقولة في جواب كم . وينقسم الكم نوعين : متصل ومنفصل .

الكم المتصل هو الذي يمكن أن يلتقي أجزاؤه وتتحد، ولو بالقوة، عند حد مشترك يكون بداية لأحد القسمين، كما يكون في الوقت عينه نهاية للقسم الآخر. ومنه ما هو ذو وضع كتقسيم قطعة أرض، ومنه ما ليس له وضع كالزمان. فالحد المشترك الذي يفصل بين أجزاء الزمان, هو الآن الذي يلتقي عنده الماضي والمستقبل.

والكم المنفصل هو الذي لا تلتقي أجزاؤه عند حد مشترك إلاّ بالقوة ولا بالفعل، كما في الأعداد والأقوال.

وعرفه "الفارابي" و"ابن سينا" بأنه العرض الذي بذاته يمكن أو يوجد فيه شيء واحد يعدّه. واعتبره "العلاّمة الطباطبائي" بأنه أحسن ما أورد له من تعريف[٢٣٦]. لكنه - في رأيي - تعريف دوريّ مأخوذ فيه مفهوم العدد (في قولهم : شيء واحد يعده...) ، والعدد نوع من الكمّ [٢٣٧].

٣٩/٢ - الجسم ذو كمّ بطول وعرض وعمق محدد, إذا فرض مستقلاً منفصلاً عن بقية الأجسام.

أما عبر اتصاله بسائر الأجسام, فترتفع عنه النقطة التي هي نهاية الخط, والخط الذي هو نهاية السطح ، والسطح الذي هو نهاية الحجم ، ويتّحد

والبحث في الكم المتصل والمنفصل، إنما يدخل في إطار علمي الحساب والهندسة. فالكم المتصل يتكفل دراسته علم الهندسة, والكم المنفصل يتكفل دراسته علم الحساب. وعليه، فإن مقولة الكم تقع في جواب كم، ويمكن أن تكون واقعية، كما يمكن أن تكون عقلية(هـ).

[٢٣٦] نهاية الحكمة -٢٢٧.

[٢٣٧] يمكن أن يجاب عنه بأن العدد المأخوذ في التعريف هو مفهوم الواحد وهو مفهوم بديهي غني عن التعريف بذاته لكونه مساوقاً للوجود، ومحذور الدور إنما يلزم في ما إذا توقفت معرفة كل من المعرف(بالكسر) والمعرف(بالفتح) على معرفة الآخر، والمقام ليس من هذا القبيل فلا محذور. (ح)

الظاهر أن المراد من العدِّ الوارد في التعريف هو العدُّ اللغوي أي الإسقاط والإفناء فيصبح المعنى هكذا : يوجد فيه واحد يفنيه بإسقاطه منه , وهذا لا دور فيه.(إ)

حجمه بحجم الأجسام المجاورة له. أما مجموع عالم الطبيعة فهو أيضـاً" لا ينتهي بنقاط ، وخطوط ، وسطوح فليس متكمّماً بكمٍّ محدود.

أما كونه متكمّماً بكمٍّ مطلق[٢٣٨] , فهذا أيضاً اعتبار عقلـي ، لأن الكمية المتصلة هي قابلية الانقسام، والكمية المنفصلة هي الانقسام بالفعل. ومآل الانقسام بالقوة إلى الانقسام بالفعل (لأن القوة التي لـــن تتحقـــق ليست قوةً). والانقسام بالفعل يستلزم تخلّل العدم أو الفراغ بين القسمين.

٣٩/٣ – الفراغ مستحيل [٢٣٩] (لأنه ليس إلا توهم امتداد مكاني فارغ من جسم ممتد . واستقلال الصفة عن الموصوف مستحيل , إذ يـؤدي إلى اجتماع النقيضين), كما أن العدم مستحيل. فالانقسام أو الانفصال لمطلق الطبيعة أيضاً مستحيل .

فإذن, الكمّ اعتبار عقلي لا غير[٢٤٠] ,[٢٤١], وهو صفة سلبية لا إيجابية.

---

[٢٣٨] بافتراضه جاوياً لأبعاد غير متناهية لا تنتهي بالنقاط والخطوط والسطوح.

[٢٣٩] خلافاً لما ورد في : فلسفتنا – ٣٥١ – من أن : "الجسم ليس شيئاً واحداً بل هو مركب من وحدات أساسية تسبح في فراغ ".

راجع أيضا" : الحكمة المتعالية ٤/٤٨.

[٢٤٠] خلافاً لديكارت ومذهبه الهندسي " الذي لا يعترف بأن للأشياء صفات واقعيـة سمى الامتداد والشكل والحركة " . راجع : مذاهب علم النفس –٧٤

[٢٤١] بمعنى أنه من المعقولات الثانية الفلسفية أي أن عروضه في الذهن إلا أن اتصافــه في الخارج، لا كما أراده بدعوى استحالة الفراغ، فإنه يلزم منه تداخل الأجسام بعضــها

البيّنة (٤٠) : ما هو الكيف ؟

٤٠/١ ـ عرّف الكيف بأنه عـــرض لا يقبـــل القســـمة ولا النســـبة بذاته[٢٤٢],[٢٤٣]. والتعريف صريح في أنه سلبي.

بيعض فيكون الجسم الواحد مصداقاً لجسمين معاً وهو مستحيل، لان كل جســـم لـــه صورة نوعية والصورتان النوعيتان من قبيل الضدين يستحيل اجتماعهما في محل واحـــد، كما يلزم عدم تناهي الأجسام وتقدم امتناعه، والمكان ليس إلا الفراغ الـــذي يشـــغله الجسم فلا استحالة. (ح)

[٢٤٢] هذا التعرُيف ليس بحد ولا رسم لان المعتبر في الأول الفصل وفي الثاني الخاصة، وهذا التعريف لا يشتمل على شيء منهما لأن الكيف أحد المقولات حســـب الفـــرض والمقولات ليس لها جنس فوقها ولا فصل فلا يمكن تعريفها بالحد، وأما الخاصة فذكـــر صدر المتألهين (قده) – كما نقل عنه – انه يبدو انهم لم يصلوا إليها فعرفوه تعريفاً لفظيـــاً فقالوا بأنه عرض مغاير للكم ومغاير للأعراض النسبية، فعدم قبوله القسمة يعني مغـــايرة الكم، وعدم قبول النسبة يعني مغايرة الأعراض النسبية. (ح)

[٢٤٣] الكيف في المنطق خاصة صورية تتصف بها القضية المنطقية بالسلب أو الإيجـــاب. ويتخذ الكيف عند الفلاسفة تعريفا آخر، فهو الصفة التي يمكن إثباتها في الشيء أو نفيـــها عنه، كما هو الحال عند كنط الذي قسم مقولة الكيف إلى إيجاب وسلب وتحديد(هـــ).

٢/٤٠ - الجسم متكيف بالحلاوة والمرارة ، وهما خاصتان لذائقة الإنسان . واعتبار الجسم حارا أو باردا أمر نسبي, تابع لحرارة جسم الإنسان . والجسم الناعم للإنسان, قد يكون خشنا لدودة صغيرة. واللون الأخضر قد يكون رماديا في باصرة الكلب كما يقال . وهو أصفر عند من ابتلي باليرقان . والصوت الملائم عند سامعة حيوان, رعد مخيف عند حيوان آخر .

فهذه الكيفيات هي هكذا في حاسة الإنسان أو الحيوان, وليست هكذا في واقعها الخارجي[٢٤٤], [٢٤٥].

---

[٢٤٤] خلافا" لرأي العلامة "الطباطبائي" في أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - ٢/٧٧.

[٢٤٥] لقد قسموا الكيف قسمة استقرائية إلى أربعة أقسام على الكيف المحسوس والمختص بالكميات والكيف الاستعدادي والكيف النفساني. وقسموا الكيف المحسوس إلى خمسة أقسام على عدد حواس الإنسان وهي المبصرات كالألوان و المذوقات كالطعام والملموسات كالخشونة والنعومة والمشمومات كالروائح والمسموعات كالأصوات. وقد ناقش المصنف أنواع الكيف الأربعة فجعل المحسوسات كلها عبارة عن انعكاس ذاتي لدى الذهن هو الذي يجعل هذا حلوا وذاك مرا وهذا أصفر وذاك أبيض من دون أن يكون ذلك حاكيا عن الواقع الخارجي الموضوعي فالكيف المحسوس إذن ليس انعكاسا للواقع الخارجي لدى الذهن.

وهذا الكلام لا يخلو من إشكال لأنه نحو من المثالية التي تعني عدم إمكان الواقع الخارجي، إذ مادامت الكيفيات المحسوسة تعبيرا عن الواقع الذاتي لدى الذهن فيمكن إنكار الواقع الخارجي بالمرة وهو عين المثالية.

أما الكيفيات المختصة بالكميات[٢٤٦] ، فيشكل عليها بما أشكل على الكم (من حيث عدم التحقق في الخارج).

ومآل الكيفيات الاستعدادية والنفسانية إلى الاشتداد والضعف[٢٤٧].

نعم للنقاش في كون الروائح من الكيفيات مجال، لكن لا على أساس إنكار الواقع الخارجي، بل بإخراجها عن مقولة الكيف، بيان ذلك أنه قد ثبت في العلوم الطبيعية أن الروائح عبارة عن جزئيات جسمية في غاية الصغر، تنفصل عن جسم ذي رائحة وتتفرق في الهواء، فهي إذن جواهر وليست أعراضا أو من المعلوم أن انتقال العرض من موضوع إلى موضع آخر مستحيل. (ح)

أقول : نفس النقاش وارد على كون الألوان كيفيات إذ هي أيضا جواهر ضوئية تنعكس على الشيء الملون وتسمى الطاقة الضوئية التي تتجزأ وتتحقق منها الألوان. أما دعوى مثالية هذه الفكرة فتناقش في الهامش رقم ٩٧ .

٢٤٦ وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كمية، وهي ثلاثة أقسام بحسب الاستقراء أيضا: الأول الشكلَ والزاوية، الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية كالاستدارة والاستقامة من الكيفيات العارضة للخط والسطح والجسم التعليمي، والثالث: الكيفيات العارضة للعدد كالزوجية والفردية. وتقدم الجواب عن إشكال عدم تحققها في الخارج.(ح)

٢٤٧ أما الكيفيات الاستعدادية فهي عبارة عن تهيؤ الجسم لقبول ما يرد عليه من الخارج، وتسمى قوة من قبيل المصحاحية الآبية عن قبول المرض، واللاقوة(الضعف) كالمراضية المستعدة لقبول الأمراض، وهما توصفان بالطبيعية فيقال قوة طبيعية وضعف طبيعي.

٣/٤٠ - رغم أني أعترف بفوارق حقيقية (بغض النظر عن حاسة الإنسان والحيوان)[٢٤٨] تسبب كون هذا اللون أخضر وآخر أصفر, وهذا الصوت خفيفا وآخر مرتفعا[٢٤٩]، لكني أسند هذه الفوارق إلى الشدة

وأما الكيفيات النفسانية وهي التي تتصف بها النفس كالقدرة والشجاعة والجبن واليأس والإرادة وهي تنقسم إلى كيفيات راسخة تسمى الملكة، وغير راسخة وتسمى الحال. وإرجاع الكيفيات الاستعدادية والنفسانية إلى الشدة والضعف الوجوديان لا يخلو من تأمل، لأن الشدة والضعف وان كان بحسب تحقق الماهية ووجودها، إلا انه لا يخرجها عن كونها ماهية، والكلام في الكيفيات إنما هو من هذه الجهة وليس من جهة عروض الوجود عليها. (ح)

[٢٤٨] يشكل الجمع بين هذا القول وبين ما تقدم منه، لأن القول بأن الكيفيات المحسوسة إنما هي كذلك في حاسة الإنسان وليس في الواقع الخارجي يعني إن إمكان الوصول إلى واقعها الخارجي غير ممكن، فتبقى دعوى الاعتراف بالفوارق الحقيقية في الواقع الخارجي دعوى بلا دليل، ولا يصح الاعتذار عنها بأنها راجعة إلى الشدة والضعف لأن هذه الفوارق سواء أرجعت إلى الشدة والضعف أو إلى الماهية فإنها فرع ثبوتها في الواقع الخارجي وهو غير متيسر حسب الغرض. (ح)

أقول : البرودة والحرارة باعتبارهما من الكيفيات المحسوسة أمران نسبيان تابعان لحرارة جسم الإنسان فما يعتبره الإنسان باردا ليس باردا في واقعه الخارجي وهذا لا يتنافى كونهما مستندتين إلى واقع خارجي هو سرعة حركة أجزاء الذرات وبطئها وهما من نوع الاشتداد الوجودي القابل للتشكيك وليس الماهوي الغير قابل له .

[٢٤٩] أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ٢/١٠٧.

والضعف[250]: الصوت العالي ـــ مثلا ـــ هو ما ذبذبته أشد من الصـــوت الخفيف. فإذن الكيف بما هو أخضر ، وأصفر ، وبارد ، وحار، وخشن ، وناعم أمر اعتباري . أما بما أنه شديد وضعيف فهو حقيقي[251], لكنه مـن هذه الزاوية الأخيرة ليس أمرا ماهويا ، لأن قبول الشدة والضعف أمـــر وجودي وليس ماهويا. فالماهية حد, والحد لا يقبل التشكيك[252].

البينة (٤١) : ما هو الوضع ؟ وما هي الإضافة ؟

٤١/١ - الوضع هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشــــيء إلى بعضـــها, والمجموع إلى الخارج[253],[254].

---

[250] ما الدليل على أن هذه الفوارق التي دعت إلى الاختلاف في الكيفيات ناشئة عـن الشدة والضعف ولماذا عنها دون سواها ؟(إ)

[251] وسيأتي تفسيره في البينة (٥٠/١) .

[252] " القابل للتشكيك بالحقيقة ليس إلا الوجود . وهو بذاته متقدم وتقدم ، ومتأخر وتأخر ، وغني وغنى، وفقير وفقر ، وكامل وكمال ، وناقص ونقص ، وشديد وشـدة ، وضعيف وضعف إلى غير ذلك . وإلى هذا أشير بقوله تعالى : ((أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة)) (١٤/٤١) فإن قوته تعالى عين ذاته المقدســـة ". أصـــول المعارف -١٢ .

[253] بداية الحكمة ـــ ٨٥

[254] تطلق لفظة الوضع في اللغة على عدة معان على سبيل الاشتراك،

٤١/٢ – والإضافة هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين[٢٥٥,٢٥٦].

أحدها: كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية انه هنا أو هناك وبهذا المعنى فكل جسم أو جسماني يقبل الوضع فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى دون الوحدة،

وثانيها: هيئة تعرض للجسم سبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وثالثها: هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه إلى بعضها وبسبب نسبة المجموع إلى أجزاء أو بعضها إلى الخارج، وهذا المعنى الثالث هو المقصود بالمقولة كالقيام فأنه يفتقر إلي حصول نسبة الأجزاء إلى بعضها ونسبتها إلى الخارج ككون الرأس القائم فوق ورجلاه تحت، وإلا كان الانتكاس قياماً فالوضع مركب من نسبتين. (ح)

[٢٥٥] نفس المصدر -٨٥.

[٢٥٦] لما كانت الإضافة هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين تعرض لسائر الموجودات بما فيها واجب الوجود تعالى حيث يقال له بأنه قادر وعالم وهكذا ويقال لبعض الجواهر إنه أب وابن وغيرهما وللعدد قليل وكثير، فقد وقع الخلاف بينهم في وجود الإضافة في الأعيان الخارجية بشهادة الحس على ذلك، إذ أن إضافة الأب والابن والقرب والبعد وغيرها هي إضافات خارجية لها آثار خارجية لا شك فيها، وبناء عليه فهي موجودة بوجود موضوعها من دون أن يكون بازائها وجود منحاز في الخارج. أو أن وجودها وثبوتها في الذهن فقط، وأما في الواقع الخارجي فهي أمور عدمية، واستدل على ذلك بعدة وجوه:

منها: انه لو كانت الإضافة صفة وجودية في الخارج لزم وجود صفات متكثرة غير متناهية لله تعالى لأن له إضافات غير متناهية وهو محال.

٤١/٣ – اعتبار جزء في يمين جزء آخر, أو اعتبار شيء فوق شيء آخر, يرجع إلى من يعتبره هكذا . وباختلاف حالة المعتبر ينقلب اليمين شمالاً و الفوق تحتاً. وهكذا سائر النسب والإضافات[٢٥٧]. ولا دليل على اعتبار فوقية كرة لكرة أخرى فوقية حقيقية, بعد إبطال الهيئة البطلميوسية[٢٥٨] ونظرية فلك الأطلس ومحدد الجهات .

ومنها: لزوم التسلسل، وحاصله أن الإضافة لو كانت موجودة في الخارج لزم أن يكون حلولها في محلها إضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلاً وحلولا آخر وهكذا فيتسلسل.

و منها: لزوم تقدم الإضافة على نفسها، وحاصله: أنها لو كانت موجودة في الخارج لشاركت جميع الموجودات في الوجود ولامتازت عنها بخصوصية معينة فاتصف وجودها بتلك الخصوصية إضافة سابقة على وجود الإضافة، فيلزم تقدم وجود الإضافة على وجودها وهو محال. (ح)

[٢٥٧] وغاية حظ هذه النسب أنها موجودة في أطرافها .

لتحقيق اعتبارية النسب والإضافات راجع تعليق الشيخ مصباح على نهاية الحكمة / ٢٢٤

[٢٥٨] نسبة إلى بطليموس الإغريقي، وهو عالم فلك ورياضة وجغرافيا، نشأ في الإسكندرية في حدود القرن الثاني قبل الميلاد. وتعتمد نظريته على كروية السماء والأرض ، وأن الأرض تقع في مركز العالم وأن الكواكب الأخرى تدور حولها في مدارات دائرية، وقد اعتبر كتابه "المجسطي" مرجعاً أساسياً بقي معمولاً به حتى عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي، حيث أبطل كوبرنيكوس نظرية

البينة (٤٢) : ما هي الجدة (الملك)[٢٥٩] ؟

٤٢/١ ـ الجدة هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط[٢٦٠].

٤٢/٢ – هي أيضا من المقولات النسبية التي تستلزم اعتبار طرفي النسبة.

بطليموس، وأثبت أن الشمس هي محور مجموعتنا الشمسية ومركزه، وأن جميع الكواكب بما فيها الأرض تدور حول الشمس في مسارات دائرية وعلى أساس نظرية كوبرنيكوس بنى علم الفلك الحديث فيما بعد. (ح)

[٢٥٩] لقد عبر المتقدمون عن هذه المقولة بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله، ويبدو أن هذه الاختلافات ناشئة من خفاء هذه المسألة ويشير إلى خفائها خلافهم في أنها من مقولة الإضافة أو أنها مقولة برأسها أو أنها خارجة عن المقولات، والظاهر إن الملكية مفهوم اعتباري إن لوحظت في الموجودات الماهوية وربما دخلت في المقولات بهذا الاعتبار، وأما إذا لوحظت في واجب الوجود جل اسمه فهي ليست من قبيل إحاطة شيء بشيء واختصاصه به كما عرفوها، فان ملكيته تعالى للعالم عبارة عن قيام وجود العالم بوجوده قيام المعلول بعلته، وهذه هي الملكية الحقيقية فيكون تمثيلهم للملكية الحقيقية بقوى النفس والتفريق بينها وبين الملكية الاعتبارية ككون المال لزيد تمثيلا في غير محله.(ح)

[٢٦٠] بداية الحكمة –٨٥. وأيضا : الحكمة المتعالية ٤/٢٢٣.

٤٢/٣ - ترتفع الجدة المقولية عند اعتبار عالم الطبيعة جسماً واحداً غير قابل للانقسام . فلا يمكن أن يكون محيطاً أو محاطاً بشيء آخر. أما إحاطته بالوجود المطلق, فليست إحاطة ماهوية, بل هي إحاطة قيومية إشراقية[٢٦١] ترتبط بالوجود , ولا تتعارض مع وحدة الوجود .

البيّنة (٤٣) : ما هو الفعل ؟ وما هو الانفعال [٢٦٢]؟

[٢٦١] كان من المفترض تبيين معنيي الإحاطة ؛ القيومية والماهوية ، ثم ادعاء أن إحاطة الوجود بعالم الطبيعة عند اعتباره جسما واحداً هي إحاطة قيومية ثم إثبات ذلك بالدليل أو الإشارة إلى حيثية البداهة إن كان ذلك بديهياً.(إ)

أقول : الإحاطة القيومية هي التي تقضي بانتقال المحيط عبر انتقال المحاط. والمقصود من الإحاطة الإشراقية هو ما ورد في (٣٤/٣) في تفسير العلاقة بين الواجب وشؤونه ومظاهره.

[٢٦٢] هاتان المقولتان يعبر عنهما عادة بأن يفعل وأن ينفعل إذا أريد بهما المقولتان الظاهرتان في الحركة والتدرج المأخوذين في التعريف، وأما عند انقطاع الحركة والتدرج أو التأثير والتأثر الدفعي فأنه يعبر عنهما بالفعل والانفعال.

وقد وقع الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في نحو وجود هاتين المقولتين، فذهب المتكلمون إلى أن ثبوتهما ذهني وليس خارجياً بدعوى أنه لو كان ثبوتهما خارجياً لزم التسلسل، وذلك أن ثبوتهما كذلك يستدعي وجود علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة

٤٣/١ - الفعل: هيئة حاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، والانفعال: هيئة حاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر[٢٦٣].

٤٣/٢ - هما أيضاً يعتبران من المقولات النسبية . فما من جسم فاعلٍ إلا أن يكون هناك جسم آخر ينفعل به[٢٦٤] .

٤٣/٣ - الفعل عندي ليس مقولة ماهوية ، لأنه عبارة عن كون الفاعل منشأً لترتب الآثار . وترتب الآثار شأن الوجود العيني . ولو كان شأن الماهية لكان الوجود الذهني أيضاً يترتب عليه الآثار، لأن الماهية واحدة بين الوجود العيني والذهني . نعم, يمكن اعتبار مقولة "أن يفعل" مقولة ماهوية, لكن اعتبار التدرج فيها وفي مقولة "أن ينفعل" يجعلهما في إطار الزمان[٢٦٥]. والزمان مأخوذ فيه أمر عدمي, كما أشير إليه (٢/٢٣) .

التأثير إليهما، ولهما نسبة التأخر عنها، وذلك يستدعي ثبوت نسبتين أخريين وهكذا إلى غير النهاية.

وذهب الحكماء إلى ثبوتهما في الخارج لأنهما هيئتان عارضتان لمعروضهما بواسطة الحركة التي هي خروج من القوة إلى الفعل، فوجودهما وجود تدريجي وهو واقع في الخارج لا في الذهن. (ح)

[٢٦٣] بداية الحكمة - ٨٥.

[٢٦٤] يقول "نيوتن" في القانون الثالث له: "لكل فعل ردّ فعل مساوٍ له في المقدار, ومضاد له في الاتجاه".

[٢٦٥] نهاية الحكمة - ١٢٧.

أمـــا الانفعال, ففيه جهة عدمية, لكون المنفعل فاقداً لكمال الفاعل.

****

بعد خرق حجب المقولات العشر , لا بد من خرق كبـــير الأصنـــام الظلمانية , وهو "الإمكان":

البيّنة (٤٤) : فما هو الإمكان ؟ وكيف يحصل ؟ وأين يتحقق ؟

٤٤/١ ـ الإمكان الذاتي عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجـــود والعدم . وإذ لا تحقق للعدم فلا تحقق للإمكان خارج الذهن[٢٦٦] .

٤٤/٢ – فرض الموجود أمراً ممكناً بالإمكان الذاتي يتحمل العدم تـارة والوجود تارة أخرى أو موجوداً هنا ومعدوماً هناك في الحقيقـة "لعبـة" ذهنية[٢٦٧] ,[٢٦٨] .

---

٢٦٦ قد تقدم أنه بناء على إرادة الإمكان بمعنى المادة فإنـــه لا وجـود للوجـــوب والامتناع أيضاً ، لأن هذه المفاهيم من المعقولات الثانية الفلسفية. (ح)

أقول : فليكن كذلك . لكن الوجوب متحقق في الخارج بتحقق الوجـــود الـــذي يساوقه. أما الامتناع والإمكان المحتمل لعين الامتناع فلا تحقق لهما لعدم تحقق العدم.

٢٦٧ وإن كان لها أساس في الخارج . فما من لعبة إلا ولها أساس جدّيّ تنطلق منـــه. وما من وهم واختراع وإبداع ومثال إلا ويمثل جانباً من الواقع والوجود . وما لا حـــظ له من الوجود لا يتحقق وعالم الوهم والخيال أيضاً جزء من ساحة الوجود , الـــذي "لا يمكن الفرار من حكومته" .

فكما نلعب بتصوراتنا عندما نمزج بين صفرة الذهب وحجم الجبل لخلق صورة وهمية هي "جبل ذهبي" ، فكذلك نلعب عندما نقيم علاقة بين شيء مادي وزمانٍ غير زمانه ونحمله صفة العدم بانتسابه إلى زمان شيء آخر ، وصفة الوجود بانتسابه إلى زمان نفسه[٢٦٩]. ونحن نعرف أن زمان الشيء وليد لحركة نفس ذلك الشيء . وليس الزمان

---

[٢٦٨] ليس الأمر كذلك بل هو مفهوم منتزع من الواقع الموضوعي ، وهو أنه مادام يمكن سلب الوجود عن الموجود كان ممكناً في ذاته ، والبديهة تشهد أن ضرورة الوجود أو العدم ليست كسلبها ، هذا بالإضافة إلى أنه يمكن أن ينتقل الكلام إلى الذهن نفسه وإنه هل له واقع موضوعي أو لا, والثاني يؤدي إلى السفسطة ، والأول يعني أن مظروفاته وهي الوجودات الذهنية وجودات حقيقية لها واقع موضوعي في عالم الذهن وليس مجرد لعبة.

فمعنى الإمكان هو ملاحظة الموجود إن كان مفتقراً إلى علةٍ في وجوده فإنه عند انتفاء علته ينتفي ولا يبقى فالإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج.(ح)

[٢٦٩] كلعبة الشطرنج التي تحتل فيها قطعة مكان قطعة أخرى. هذه صفة الحياة الدنيا التي تتقيد بحدود الزمان والمكان. قال تعالى : ((إنما الحيوة الدنيا لعب ولهو)) محمد(ص)٣٦.

ظرفاً مستقلاً يقع فيه الشيء المادي[270] ، حتى نخرجه ونضعه في ظـــرف آخر . وكذلك المكان[271].

---

[270] كما كان يقول به نيوتن, وأبطله أينشتين.

[271] لا تظن أن هذا القول يوجب افتراض ما خلقه الله لعبة وهو مرفوض بالآيــات التالية في سورة الأنبياء:

((وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين(١٦)لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذنـاه من لدنا إن كنا فاعلين(١٧) بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكـم الويل مما تصفون(١٨))).

فالله لم يلعب بخلقه للسماء والأرض ــ تعالى عن ذلك ــ , بل نحن نلعب عندمـا نتصورها ممكنات ذاتية (مستقلة عن الله في إمكانها),ونفترض وجوبها أثراً مـن "الغـير" عليها, فالله ليس غيراً لأنه : "داخل في الأشياء لا بممازجة, وخارج عنها لا بمزايلـة", وهو مطلق يملأ المقيد من الداخل, ويحيط به من الخارج.

واعلم أن هذه اللعبة تدنّس الإنسان, وتشغلها بما سوى الله. فقد روى "الطبرسـي" عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع),في تفسير الآية الكريمة : ((وسقاهم ربهم شـراباً طهوراً))/الدهر/٢٣ : "أي يطهرهم عن كل شيء سوى الله . إذ لا طاهر من تدنـس بشيء من الأكوان ..." .(نقلاً عن: آية الله حسن زاده الآملي ــ انسـان در عـرف عرفان ــ ٩٢).

وللإمكان عند الإمام الخميني(ره) دور, لكنه متأخر عن الوجوب, الوجـوب هـو الذي يتلبس بالإمكان , ولا العكس (كما زعم الفلاسفة) :

٣/٤٤ - فلا تحقق للإمكان الذاتي[٢٧٢] إلاّ في وهم الإنسان[٢٧٣] وفي عالم الألعاب. ولنكن على حذر من تطبيق أوهامنا على جناب الوجود![٢٧٤] إلا

"المشية المطلقة ...ظهور الذات الأحدي في هياكل الممكنات على قدر استحقاقها, وبروز الجمال السرمدي في مرآة الكائنات على قدر صفائها, وبها يكسو كسوة الإمكان, ويتلبس بلباس الأكوان". مصباح الهداية ـــ ٧٩

[٢٧٢] حتى ابن سينا القائل بالإمكان الذاتي للماهية يقارن بين الإمكان والأفول, بقوله في الإشارات والتنبيهات :

"قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته, واجب لنفسه. لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود, لم تجد هذا المحسوس واجباً, وتلوت قوله تعالى : ((لا أحب الآفلين)) . فإن الهويّ في حظيرة الإمكان أفول ما" ـــ الإشارات والتنبيهات ـــ النمط الخامس ٣ / ١٠٢

أقول : حيث أن ابن سينا يقر بأن الإمكان ذاتي لماهية الممكن, ويستحيل أن ينفصل عنه, فلا بد له من الإقرار بأن الأفول ذاتي للماهيات والممكنات, والأفول غياب , وكون "الآفلين" اسماً لا فعلاً , يدل على ثباتهم في الغياب وغيبوبتهم الأبدية. قال محيي الدين ابن العربي : "الحق ظاهر ما غاب قط, والعالم غائب ما ظهر قط".

[٢٧٣] " من أجود ما قاله صدر المتألهين في هذا الأمر قوله : " والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكيّ , والمرآة والمرئيّ. فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه, وشبح ذهني لرؤيته في الخارج, وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني الذوقي)). /الأسفار/ ٢/ ٢٣٥ ـــ ويعلم من هذا القول الطيف أن ما يقال عن تبعية الماهية وكونها موجودة في الخارج واقعاً لكنه

إذا عرفنا الإمكان[٢٧٥] بالإمكان الوجودي أو الفقر الذاتي , والفارق بينهما أن الإمكان الذاتي هو افتراض ذات وكيان ماهوي يتلقـــى الوجـــود أو يكتسبه بإشراف وتأثير الغير, ويصبح واجبا بالغير كما زعموا[٢٧٦]. أمـــا

موجودة بتبع الوجود, هو مجرد كلام لسهولة التعليم ةالتعلم, وإلا فالماهية التي هي مثـار الكثرة إنما تتحقق وتتنور في الذهن فقط, ولا حقيقة في الخارج غير الوجـــود, وأسمـــاء الوجودات وعلاماتها, أي الماهيات موطنها الذهن" . تحرير تمهيد القواعد ـــ ٧٧٠

[٢٧٤] صحيح أن الإمكان أمر ذهني لا وجود له في الخارج إلا انه منتزع من ملاحظـة ما في الموجود الخارجي الشخصي من إمكانية الفناء عليه وانعدامـه (العــدم بــالقوة) وحاجته إلى العلة المخرجة له من حيز العدم إلى عالم الوجود (الحاجة الفعلية للغـــير) ، والإمكان بهذا المعنى صفة منتزعة من كل المخلوقات ما يجعلها ممكنة ذاتا واجبة بالغـــير كما تقدم ، فالإمكان لا تحقق له في الخارج لكن الممكن متحقق فيه .

ونحن إذ نطبق ما في أذهاننا على الموجودات الخارجية المتشخصة لا نطبق ذلك علـى جناب الوجود، نستغفر الله ، بل على معلولاته ومخلوقاته لا بما هي مرتبة مـــن مراتـــب الوجود المطلق بل بما هي متشخصة بأعراضها وبالتالي بما هي مغايرة له . (إ)

[٢٧٥] كالملا صدرا الشيرازي (ره)

[٢٧٦] ورغم أم ابن سينا من هؤلاء الزاعمين والمتفوهين بالإمكان الذاتي, إلا أنه تنبـــه والتفت إلى أن الفعل الذي هو حصول وجود بعد عدم عن سبب ما "يشتمل على ثلاثـة أشياء : وجود , وعدم , وكون الوجود بعد العدم. ثم بين أن العـــدم ليـــس متعلقـــا بالفاعل, لأنه لا شيء, وأن كون الوجود بعد العدم أيضا ليس متعلقا بـــه... فبقـــي أن

الإمكان الوجودي , فلا تعتبر فيه العلة غيراً أجنبياً عنه , بل هي أساسه وكيانه وحقيقته[277] .

((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد))[278]. البصر الحديد الثاقب, وحده قادر على أن يرى ملكوت السماوات والأرض.

البينة (٤٥) ـ وإذ لا حقيقة لالإمكان ولا للماهية, ولا أصالة إلاّ للوجود الواحد الأحد, فكيف يفسر نزول السماوات والأرض منه ؟

لنبدأ من التكثر الأول[279] .

يكون المتعلق بالفهل هو الوجود". شرح الإشارات والتنبيهات ـ نصير الدين الطوسي ـ ٣ / ٦٣

[277] وكيف يعتبر الوجود المطلق "غيراً" أجنبياً عن أي موجود, وهو ((أقرب إليه من حبل الوريد))! ق ـ ١٦

[278] ق /٢٢

[279] الوجود الواحد هو الأساس, ومقام الوحدة مقام اللاهوت. أما الكثرات فهي قبل الفناء في اللاهوت مظاهر الشرك. وهي تنقسم إلى ثلاث مراحل, تتمثل في معراج إبراهيم بالكوكب ثم القمر ثم الشمس. لكنها بعد الفناء في اللاهوت, وبعد الفناء عن هذا الفناء, (أي في السير من الحق إلى الخلق بالحق), تعتبر مظاهر التوحيد. وهي تتجلى

١/٤٥ ـــ الله واحد أحد بوحدة حقة مطلقة لا تشوبها كثرة .

٢/٤٥ ـــ لكن إطلاقه الذي يقضي بكونه كنزاً مخفياً مجهولاً في غاية الخفاء, هو بحدّ ذاته اقتضى كونه ظاهراً مشهوداً معبوداً محموداً.

٣/٤٥ ـــ تحقيق مشهوديته ومحموديته ومعبوديته يتم بالتمظهر في مرآة[٢٨٠] يشهد فيها الله جماله وكماله. وحيث لا يصدر من الواحد إلا

في التكثر الأول (الخلافة الكبرى), والتكثر الثاني (الولاية العظمى), والتكثر الثالث (مراتب الملك والملكوت).

[٢٨٠] " التمثيل بالنور يتناسب مع الوحدة التشكيكية في مراتب الوجود... وقد يستفاد في تبيين علاقة الوحدة بالكثرة من التمثيل بعلاقة الموج بالبحر, أو الظل بالشمس. لكن أيّاً من مثالي الموج والظل يضعان حدّاً للواقع الذي يريدان تمثيله. المثال الوحيد الذي يبين حقيقة الوحدة وإطلاق الوجود, دون أي شرط وقيد, ولا يبقي حظاً للكثرات إلاّ المجاز, هو مثال ((*المرآة*)) , الذي يتمسك به صدر المتألهين, بعد الانتهاء من مباحث العلة والمعلول. هذا التمثيل الذي ينسجم مع تعاليم القرآن في في كون الأشياء آيات لله عرض للمرة الأولى عبر أهل بيت العصمة والطهارة (ع), حيث يسأل عمران الصابي الإمام علي بن موسى الرضا (ع) : " ألا تخبرني يا سيدي, هو في الخلق أم الخلق فيه؟" قال الرضا (ع) : "جلّ يا عمران عن ذلك. ليس هو في الخلق , ولا الخلق فيه ـــ تعالى عن ذلك ـــ . وسأعلمك ما تعرفه به , ولا حول ولا قوة إلا بالله : أخبرني عن المرآة, أنت فيها ؟ أم هي فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه, فبأي شيء استدللت بها على نفسك؟" بعد ما صدر هذا المثال عن أسرة الوحي, مثّل به العرفاء قبل أية فئة أخرى. يقول عين القضاة الهمذاني : "لو لم يكن للحديد (المعدن) أية فائدة إلا إسهامه في صناعة المرآة, لكفى أن يقول الله : ((... ومنافع للناس))" . فالتمثيل بالمرآة أكثر

الواحد, فلن تكون هذه المرآة إلا واحدة . هذه المرآة لا استقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد على "*عبوديتها*" (ولهذا لا يخاف من إشكالية حاجة الله إليها), ولا شأن لها إلا "إرسال" وإبلاغ الصورة , وهذا يؤكد على "*رسالتها*".

البينة (٤٦) : وكيف يظهر التكثر الثاني ؟

٤٦/١ ـــ لأن الوجود واحد يستحيل تعرض الكثرة عليه, فالتكثر الأول حصل في أول مظهر[٢٨١] تمرأى فيه الوجود المطلق / الغيب المحض[٢٨٢]. فالحق المطلق رأى وجهه في مرآة مظهره الأول, وابتهج بقدرته وخلقه [٢٨٣]. ومظهره الأول أراد أن يرى نفسه في مرآة خالقه أي الغيب والبطون المطلق , فلم يستطع , واعترف بعجزه وفقره [٢٨٤].

ظرافة من أي مثال آخر , إذ إن المرآة أمر واقع , في حين أنها لا حظ لها في الواقع ... وهي تختلف عن السراب , لأن السراب يدعو إلى نفسه في حين أنه كاذب في دعواه , بيد أن المرآة لا تدعو إلى نفسها , بل تدعو إلى المرئي فيها , والسر في صدقها في دعواها, أنها لا تدّعي لنفسها شيئاً, لا تمتلك من نفسها شيئاً" . تحرير تمهيد القواعد ـــ ٢٢١

[٢٨١] فالتكثر يرجع إلى مظاهر الوجود وليس أصل الوجود.

[٢٨٢] وهو ما سمي بالخلافة الكبرى.

[٢٨٣] ((فتبارك الله أحسن الخالقين)) المؤمنون ١٤

٤٦/٢ ـــ و التكثر الثاني حصل بتقابل مرآتي البطون والظهور (تقـلبلاً طولياً لا عرضياً ، و الأدق أنه عمقي, لا طولي ولا عرضي).

وعندما تمرآى الغيب في الفيض الأول الذي تنزّل منه, وتمرآى الفيـض الأول في الغيب المفيض له, تحققت مجموعة متكثرة من الصور في تقـــابل المرآتين[٢٨٥].

الله تبارك وتعالى بارك نفسه مرتين في القرآن فقط: وهما مرتبطتان بخلق الإنســـان : ((ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)) المؤمنون(١٤) . ((الله الذي جعل لكـــم الأرض قرارا والسماء بناء وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات ذلكـــم الله ربكم فتبارك الله رب العالمين)) غافر (٦٤)

[٢٨٤] (إلهنا ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك) ـــ الحديث .

[٢٨٥] تجدر الإشارة إلى تفسير "صدر المتألهين" لأمر المرآة :

إشارة تمثيلية : واعلم أن أمر المرآة عجيب. وقد خلقـــها الله عـــبرة للنـــاظرين. .. والصور (المرئية في المرآة) موجودات لا بالذات بل بالعرض ... فوجودهـــا في الخـــارج وجود الحكاية بما هي حكاية , وهكذا يكون وجود الماهيات والطبايع الكلية عندنـــا في الخارج , فالكلي الطبيعي أي الماهية من حيث هي , موجود بالعرض , لأنـــه حكايـــة الوجود , ليس معدوماً مطلقاً , كما عليه المتكلمون, ولا موجوداً أصلياً , كما عليـــه الحكماء , بل له وجود ظلي ...وإن من شرح الله صدره للإسلام, وقذف في قلبه نـــور الإيمان يرى أن لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقائق الأسماء الإلهية, ويرى أن لـــه علما متبوعا مقدما على إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية. فبإحدى عينيه يـــرى كونه تعالى مرآتا لصور الممكنات, وبالأخرى يرى كونها بحقائقها الوجوديـــة مرائـــي

٤٦/٣ ـــ كما ظهر التكثر الأول عندما رأى الحق وجهه في "*الخليفـــة الكبرى*"،

كذلك ظهر التكثر الثاني في إظهار الخليفة الكبرى نفسه في مرآت مـــا يلي بعده, وذلك هو" *الولاية العظمى*".

لكن هذه الولاية تتمثل بمجموعة من الأولياء, لا بـــولي واحـــد. لأن وحدة الخليفة الكبرى كانت بتعلقه المباشر بوحدة الوجـــود والوجـــود الواحد . أما الولاية فتتحقق بعد تقابل مرآتي الظهور والبطون ولذلـــك تتمثل بمجموعة من الأولياء.

وتشهد بهذا *قائمة الأعداد*:

حيث الواحد هو فوق العدد [٢٨٦], وهو البسيط المحض. وخليفة الواحد هو الاثنين. هذا هو التكثر الأول . ثم عندما يرى الواحد بساطته وغنـــاه في تعدد الاثنين, ويرى الاثنين تركبه وفقره في بساطة الواحد, يتمـــرآى الواحد في الاثنين و الاثنين في الواحد ، ويكون الواحد داخلا في الاثنـــين لا بممازجة, وخارجا عن الاثنين لا بمزايلة. وتعرف الأشياء بأضدادها .

وجهه , يشاهد فيها صور أسمائه تعالى" . الشواهد الربوبية ـــ صدر المتألهين الشـــيرازي ـــ ١ / ٤١

[٢٨٦] لأن حقيقة العدد في التعدد و لا تعدد في الواحد.

حينئذ يتم التقابل بين الواحد والاثنين (بين الوحدة والكـــثرة الأولى). ويتحقق التكثر الثاني, الذي لا يتلخص في الثلاثة, بل تتحقق بمجموعة مـــن الأرقام الآحاد, التي هي الأعداد الأصلية[287]. كما تظهر بمجموعة من الصور في مقابلة المرآتين.

كذلك, تشهد بهذا التراتب *قائمة الألوان* :

فالله هو النور المطلق. و بإطلاقه باطن خفي لنا, فلا تدركه الأبصار.

أول ما يظهر لنا من النور "في عالم الطبيعة", هو الضوء الذي ينطلـــق من أصل النور المخفي الكامل في صميم الذرة أو الطاقة. والتكثر الثـــاني يتحقق بتجزي الضوء. وتظهر الألوان الأصلية التي تشتمل على مجموعـــة محددة من الآحاد كالأعداد الأصلية .

وإذا كان الرياضيون يعلمون عدد الآحاد, والفيزياويون يعلمون عـــدد الألوان الأصلية, فتحديد سر عدد الأولياء (صلوات الله عليهم) صعب, لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.

---

[287] "الواحد أمر يبدع الكثرات بتطوراته وظهوراته, ونحن في تحليلنا للكـــثرات, لا نرى غير ذلك الواحد, لأن الواحد هو الذي يخلق الخمسة مثـــلا بتطوراتـــه الخمســـة, والعاشر هو التطور العشري للواحد, دون أن يضاف شيء إلى الواحد". آية الله جـوادي آملي ـــ تحرير تمهيد القواعد ـــ ٧٨٤

البينة (٤٧) : وكيف يتجلى التكثر الثالث ؟

٤٧/١ ـــ التكثر الأول حصل بتحقيق خليفة واحد, هو أول ظـــهور للغيب المطلق. وهو بمثابة ظهور الواحد في سلسلة الأعداد, وظهور الضوء قبل التجزي في قائمة الألوان.

٤٧/٢ ـــ والتكثر الثاني حصل بتحقق عدة أولياء. ويمثلـــهم أرقـــام الآحاد أي الأعداد الأصلية, أو الألوان الأصلية (في قوس قـــزح) بعـــد التجزي.

٤٧/٣ ـــ أما التكثر الثالث فيحصل بتقابل مرايا الأوليـــاء, وتمظـــهر بعضها في البعض الآخر. فتتدفق مجموعة لا تعد ولا تحصى من المظـــاهر المختلفة في الشدة والضعف، والمقولة بالتشكيك.

فتشبه الأعداد الفرعية التي هي العقود والمئات والآلاف والملايـــين.،. هذه الأعداد فرعية, لكونها تكرارا للآحاد الأصلية, أو تلفيقا بينها .

وتشبه الألوان الفرعية الغير المتناهية التي تحصل بمزج الألوان الأصليـــة المحدودة بنسب مختلفة.

هذا الرأي لا ينقض بأن تسمية الأعداد وكذلـــك كتابتـــها أمـــران اعتباريان وضعيان, وكان من الممكن اعتبار أعداد آحـــاد أصليـــة غـــير متناهية, لتظهر التكثر الثالث (غير المتناهي) مباشرة مـــن التكـــثر الأول (الثاني) دون وساطة التكثر الثاني(من ٣ إلى ٩) ،

لأن حقيقة ٣٥ (مثلا), هو تكرار ٧ خمس مرات, سواء سميناه بالـــ ٣٥ أو باسم آخر. وسواء كتبناه بالرقمين ٣ و ٥ , أو برسم آخر.

البينة (٤٨) : فكيف أرى الكثرات ؟ وكيف أتعامل معها ؟

٤٨/١ - الفوارق المذكورة فـــي المنطق والفلسفة المعـــهودة, والـــتي تسمى بالماهيات, تتم كما رأيناها (في البينة ٣٦ إلى ٤٤) بالتركيز علـــى حدود الموجودات، وهي اعتبارية ليست أصلية[٢٨٨] .

---

[٢٨٨] المقولات الكلية لا تمثل شيئا في الواقع في نظر المناطقة الرياضيين، لأن القضيـــة الكلية، هي التي في نظرهم قضية شرطية غير متحققة لا تتصف بصدق ولا كذب. وهي شبيهة بالقضية الرياضية التي لا تحتمل بحد ذاتها صدقا ولا كذبا. فالقضية الكليـــة هـــي قضية غير وجودية، في نظر أصحاب المنطق الرياضي، أي أنها لا تتحدث عـــن أفـــراد موجودين معينين. فهي بعد تحليلها تفترض حصول شيء إذا حصل شيء آخـــر. إنهـــا علاقة مشروط بشرط أو ملزوم بلازم؛ على خلاف القضية الجزئية الـــتي هـــي قضيـــة وجودية ؛ لأنها تتكلم على موضوع موجود فردا كان أم أكثر. وانطلاقا من هذا التحليل للقضيتين الكلية والجزئية, استبعد المناطقة الرياضيون إمكانية استنتاج قضية جزئية مـــن قضية كلية، أي استنتاج قضية وجودية من قضية غير وجودية، لأن في ذلـــك تناقضـــا ظاهرا، إذ كيف نستنتج ما هو موجود مما ليس له وجود؟ أي كيف نستنتج الوجود من العدم؟(هـــ)

والتعاريف المنطقية للأشياء, تتمحور حول الفصول (في الحـــــدود) أو الخواص (في الرسوم)[٢٨٩] .

٤٨/٢ - أضف إلى ذلك أن هذه المواصفات الماهوية كلها ســـــلوب ونواقص[٢٩٠]. فليس كمال الشيء المادي في أنه محبوس في زمان أو مكـــان

---

[٢٨٩] ليست كل أنواع التعريف منطقية تعتمد على الفصل أو الخاصة. فهناك تعريفات لا منطقية، ومن صورها : التعريف بالإشارة والمثال، والشـــيء بالشـــيء، والمـــرادف، والمجازي، والسلبي، والغامض، والتضايفي ... وعليه فكل الألفاظ التي لا جنس يعلوها لا يمكن تعريفها تعريفا منطقيا، ومنها الأجناس العليا: كمقولة المكان ومقولة الزمان ومقولة الكيف ومقولة الكم ... فهذه مقولات لا تقبل التعريف المنطقي، لكن هذا لا يعني أننا لا نمتلك تصورا عنها. فالتعريف الواقعي أو الحقيقي أو الشيئي هو التعريف بالحد والرسـم, أما التعريف الاسمي، ويتصل به التعريف الإجرائي، فهو تقرير عن اللفظ لا عن الشـــيء، وهو اصطلاحي معجمي قاموسي أو اشتراطي(هـــ).

[٢٩٠] لا يخفى أن الغرض من التعريف أمران: الأول: طلب حقيقة الشيء على مـــا هي عليه، والثاني : تمييز تلك الحقيقة عن غيرها من الحقائق، فإذا تحقق الأمـــران كـــان التعريف بالحد، وان تحقق الأمر الثاني فقط كان التعريف بالرسم، وكلام المصنف ربمـــا يكون له وجه لو أريد بالتعريف خصوص الرسم، وإلا فالفصول التي هي ذاتيات للماهية فليست نواقص وسلوب بل هي مكملات مقومة للماهية، ودلالتها على انتهاء الشـــيء وتمييزه عن غيره التزاميه، و لم يؤخذ في تعريف الشيء شرط وجوده في الخارج، بل هـــو بيان حقيقة الشيء من حيث هي حقيقته، لا من حيث وجوده وتحققه في الخـــارج أو في الذهن. (ح)

لا يمكنه أن يتجاوزهما [291]. وليست السطوح التي تحيط بالطاولة (مثلا) أمور وجودية ، لأنها تعبر عن انتهاء وجودها . والمقولات العشر يشترط فيها كلها أنها : "إذا" كانت موجودة, كانت كذا وكذا .

٤٨/٣ - إذن , تعريف الشيء بحدوده و ماهياته نظر بالعين اليسرى, وتعريف مشؤوم ناظر إلى نواقصه بدل كمالاته وأوصافه الإيجابية . فالماهيات ضربت عليها الذلة والمسكنة , وباءت بغضب من الله. أما التعريف الميمون والنظر باليمنى, فيتم بالسير في الخلق ولكن بالحق , وبالنظر إلى إيجابيات الشيء لا سلبياته .

أقول : يظهر من الأمر الثاني المذكور أعلاه في بيان التعريف أن رد المعلق هذا على رأي المؤلف كبقية ردوده ينطلق من مبدأ التكثر الذاتي في الموجودات وهو عقيدة مشائية مرفوضة عند أصحاب الحكمة المتعالية .

[291] الماهيات غير مختصة بالموجودات المادية، وإلا استحال تعريف الموجودات المجردة عن المادة، ومنها المقولات العشر بما هي معقولات ثانية فلسفية، مع أن تعريفها لا إشكال فيه. والزمان والمكان أيضا غير مأخوذين في تعريف الشيء قطعا، لأنهما من ملابسات الجسم بما هو موجود، وهو مغاير لتعريف حقيقة الشيء. (ح)

أقول : كلام المعلق صحيح في عدم اختصاص الماهية بالماديات. لكن الماهيات في المجردات أيضا تكشف عن نواقصها وسلوبها . أما المقولات العشر فقد ورد في تعريفها ما ورد ، ولابد من أخذ المكان والزمان في تحديد ماهية الشيء المادي حسب ما أرى وهما من السلوب والنقائص.

البيّنة (٤٩) : شهود الكثرات بعين التسليم:

اكتفي بما يبدو[٢٩٢] أنه أضعف مظاهر الوجود ، وهــو الشــيء المادي (الجسم)[٢٩٣], بعد الاعتراف بدور الوسيط المفيض, الذي بفضلـه تتمظهر الكثرات:

٤٩/١ - *الجسم عالم بنفسه*[٢٩٤],[٢٩٥]:

---

[٢٩٢] قلت : "يبدو..." , لأن الجسم هو أضعف مظاهر الوجود في "الإظهار" , لكنـه عند العرفاء أقوى مظاهر الوجود في "الظهور" :

" من القواعد المسلمة عند العرفاء , أن ظهور الخلق يرافــق غيــاب الحــق... واختفاء الحق والأحكام الذاتية الإطلاقية في حجب الأسماء الجزئية والقيــود المتكـثرة الإمكانية وانعكاسات وجوه عالم الكون, يسبّب ظهور الحق في المجالي الإدراكية, ولهـذا السبب, كلما ازدادت القيود والوجوه الإمكانية, يشتدّ الظهور. ولأن المراتب النازلـة بالإضافة إلى قيودُ المراتب السابقة تشمل قيوداً مختصة بها, فالفيض الإلهي الشامل لجميـع المراتب (بناء على استحالة الطفرة) , يترافق مع قيود أكثر , وبالنتيجة يتمتع بظــهور أقوى في المراتب الدانية, فيختص أتم الظهورات وأكملها بعالم الطبيعة, لأنه يجتمع فيـه أحكام وخواص أكثر . والكمال يستلزم هذه الجامعية التي تستتبع الخلافة الإلهية". صـائن الدين بن تركة , شارح قواعد التوحيد ـــ تحرير تمهيد القواعد ـــ ٥٣٠

[٢٩٣] خلافاً لقول ديكارت في التعليقة على الرقم ٣٩/٣ .

[٢٩٤] خلافاً للملا صدرا , الذي قال في إلهيات "الأسفار" : " فما أسخف قول مـن حكم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى, وتســمى

أ ـــ العلم الحضوري ليس إلا حضور المعلوم عند العالم[٢٩٦] .

المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود. وكأنه سهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكمية أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة . وهذه الصور مغمورة في المادة, مشوبة بالأعدام والظلمات"

فالحق مع الإمام الخميني (ره) حيث قال : " فكل مراتب الوجود مقام العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الأسماء والصفات, بل كل المراتب من أسماء الحق". مصباح الهداية ــ٧٧

[٢٩٥] هذه الأوصاف الإيجابية لا تتعارض مع ما ورد في البينات السابقة من نواقص الشيء المادي , لأني سابقاً كنت أنظر إلى المادة من خلال ماهياتها , لكني الآن أنظر إليها من خلال وجودها.

[٢٩٦] لا ريب أن العلم من الحقائق الوجودية بدليل الفرق بين العالم والجاهل فإنه بديهي حيث أن صفة العلم التي يتمتع بها العالم يفقدها الجاهل، وحقيقته انكشاف المعلوم وحضوره عند العالم.

وقد وقع الخلاف بين الماديين والإلهيين في أن العلم هل هو موجود مادي ناتج عن حركة أعصاب الدماغ، أو انه كائن مجرد خارج عن العالم المادي.

وأهم إيراد على الماديين هو انه لو كان العلم مادياً لزم منه أن يكون الجبل الذي نراه مثلاً في الخارج منعكساً بحجمه وأبعاده في المخ وهو مستحيل لاستحالة انطباع الكبير في الصغير.

وما دام العلم مجرداً عن المادة فلا بد من اتحاده مع العالم لأن حضور المعلوم عبارة عن وجوده، مما يعني أنه تام في فعليته لا قوة فيه، وهو يقتضي أن يكون العالم تام الفعلية أيضا خالياً من القوة. (ح)

ب ـ الشيء المادي حاضر عند نفسه, وليس خارجاً عن ذاته . وأوصافه أيضاً حاضرة عند ذاته[٢٩٧] .

أقول : كون الجسم عارياً عن العلم يساوي خلوّه عن الله لأن الله علم مطلق وخلو الجسم عن الله يساوي خلوه عن الوجود المطلق الحاضر في كل زمان ومكان : (فأينما تولوا فثم وجه الله)) البقرة ١١٥. و(ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه) : الإمام علي (ع) .

والمادية كفر وإلحاد, ليس لتركيزها على الجسم, بل لتفسيرها الجسم بماهيات وحدود سلبية وإرجاع كمالات الجسم (كالعلم) إلى نواقصه (كالتأثر والانفعال المادي).

٢٩٧ إن من المعلوم أن الموجود المادي مركب من مادة وصورة ولا يتصور حضور الشيء المادي عند نفسه في شيء منهما :

ـــ أما المادة فلأنها قوة محضة لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، والعلم فعل محض لا قوة فيه فحضوره عند المادة لا يخلو من أن تنقلب المادة فعلا أو ينقلب العلم قوة وكلاهما محال.

ـــ وأما الصورة فإنها لما كانت حقيقة الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة يعني إن فيها قابلية الانقسام والزوال، مع أن حقيقة الجسمية هي المادة لا الصورة، فحصول العلم في الصورة يعني انه قابل للانقسام والزوال وهو أيضا محال.

وقد تقدم منه في البينة(٢٢) إن الجسم مركب من أجزاء منتشرة في أماكن مختلفة، الأمر الذي يعرضه للفناء والاضمحلال، ويستلزم جهل أجزائه بعضها ببعض فكيف يكون الجسم عالماً بنفسه فضلاً عن غيره؟!

ج – فهو عالم بنفسه وأوصافه ، وكذلك عالم بالوجود المطلق[298], بمقدار سعته, لحضوره عند الشيء المادي[299], وعالم بسائر الأجسام,

---

وبهذا يظهر الحال في البينات التالية من اختيار الجسم وحياته وغير ذلك فإنها متفرعة على علمه

فإذا انتفى العلم انتفت سائر الأوصاف الأخرى. والحمد لله رب العالمين . (ح)

أقول : سبق استحالة تركب حقيقي في الوجود بما فيه الجسم (الرقم ٣١/١) . وما تقدم في البينة (٢٢) من تركب الجسم من أجزاء منتشرة في أماكن مختلفة كان نقلاً للردّ والرفض ونقد الرؤية الماهوية والغفلة عنه تبعث على الاستغراب !

٢٩٨ *يقول النبي داود (ع) : " أين أذهب وروحك هناك ؟ ، وأين أهرب من وجهك؟ ، إن تسلقت السماء فأنت فيها ، وإن نزلت إلى عالم الأموات فأنت هناك . إن اتخذت أجنحة السَّحر وسكنت في أقاصي اليم ، فهناك أيضاً يدك تهديني ويمينك تمسكني . تأمر الظلام فينجلي ، والليل فيصبح نوراً . لديك لا يظلم الظلام ، والليل يضيء كالنهار . فالظلام عندك كالنور " (مز ١٣٩ : ٧ – ١٢) ، " من ورائي ومن قدامي تحيط بي ، وتجعل عليَّ يدك " (مز ١٣٩ : ٥) .(ج)*

٢٩٩ " الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للوجودات الغيبية من النفوس والعقول ، ولها نحو اتصال بها لقيوميتها إياها ، وتلك الموجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها لأن وجوداتها لأنفسها ، فللأجسام أيضا" من هذه الجهة علم وشعور بقدر اتصالها بها وبحسب وجوداتها " أن من شيء إلاّ يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم " (١٧/٤٤) . فتبين أن العلم والشعور إنما يكون بقدر الوجود ". أصول المعارف –٢١.

بمقدار ما يتأثر بها . وبما أن عملية الأخذ والعطاء قائمة باستمرار بين كل الأجسام والمواد في الطبيعة, فكل جسم يعرف كل الأجسام من خلال هذه التأثرات, وإن كان العلم عند الجسم ضعيفاً جاداً مقارنة بعلم الإنسان والحيوان[300].

٤٩/٢ ـــ *الجسم حرّ مختار*[301] :

---

[300] مما يدعم إمكانية امتلاك الجسم للعلم والشعور خلق أجهزة تقنية تتجه نحو الذكاء والفكر: "أن المعلوماتية تركز على الذكاء بحيث تتخطى مرحلة تنفيذ الأوامر إلى مرحلة المساهمة في صنعها إن لم يكن صنعها كلياً. باختصار تتجه الابتكارات إلى السعي لإيجاد حواسيب تفهم وتشعر وتستنتج وتتخذ القرار على صورة الإنسان، أي أنها في طور الانتقال من معاونة الإنسان عبر خدمته إلى معاونته عبر مشاركته في التفكير أن لم يكن التفكير مكانه". ـــ أحمد زين الدين ـــ هواجس وتطلعات ... ـــ السفير ٩٨/١٢/٣٠

[301] لقد حصر بعض الفلاسفة العلاقة الغنية التي تقوم بين الإنسان والوجود في علاقة فقيرة محدودة تقوم بين الذات والموضوع. فعلاقة الإنسان بالوجود ليست محصورة فقط ـــ كما ظن هؤلاء ـــ في الرابطة العقلية التي تصل الذات بالموضوع, أو عن طريق فعل الإسناد، أي الرابطة، لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة ذاتية محضة تبدأ أو تنتهي في نطاق الذات, من حيث أن الذات هي التي تضع الصفة أو المحمول. كما أن الموضوع الذي تصفه ليس هو الموضوع الواقعي؛ وإنما هو ذاتي محض تصفه الذات من زاويتها الخاصة. وعليه ، فقد ذهب الفلاسفة الواقعيون إلى أن الموضوعات الواقعية تتعدى كل

أ – الاختيار هو كون الفاعل عارفاً بفعله أوّلاً, وبأن يكـــون فعلــه مستنداً إلى ذاته دون غيره ثانياً .

ب – الجسم عارف بنفسه ، ولا شك أن أفعاله مستندة إلى ذاتـــه ، فهي تصدر عن ذاته . وإذا كان للغير تأثير عليه, فالغير يؤثر على ذاتـــه أوّلاً ، لأن فعله لا يصدر عن الغير, بل عن ذاته. وإذا كان تأثير الغير على ذات الفاعل مناقضاً لاختياره, لانتفى الاختيار عن الإنسان أيضاً . ولكننا

الوسائل التي تضعها الذات العارفة لتسيطر عليها. ومن النقص بحق هذه الموضوعـات أن تقتصر نظراتنا إليها من خلال الذات العارفة فقط؛

كذلك زعم الفلاسفة المثاليون أن وجود الأشياء والأشخاص مرهون بوضعها داخـل الصيغ والقوالب والإطارات العامة المطلقة التي تنشرها ملكـة العقـل علـى الأشـياء والأشخاص. إلا أن الفلاسفة الواقعيين يردون على ذلك بأن الأشياء في الطبيعة قـادرة، من تلقاء نفسها ـــ عن طريق علاقاتها بعضها ببعـــض ـــ علـى أحـداث تجمعـات وتشكيلات واقعية يجدها العقل جاهزة أمامه. ذلك أن قدرة الطبيعة لا تقف عند حـد. ومن الصعب أن نبخسها حقّها وقدرتها, ونلحق كل شيء بالعقل . فالواقعية الفلسـفية تعطي للأشياء حق الكلام, وتستمع إلى صوتها, بعد أن ظلت الإنســانية تسـتمع إلى صوت الذات فترة طويلة.

ومن يدري؟ لعل الأشياء من غير معونة من الذات قادرة على القيام بتشكيلات متقنة تجدها الذات أمامها عندما نتجه لمعرفة الطبيعة. وما من شك في أن التشكيلات هذه تمثل فاعلية الطبيعة أو قدرتها الذاتية على الوقوف وحدها دون الاستعانة بالذات(هـ).

نعتبره مختاراً في تناوله الطعام, نظراً لصدور هذا الفعل عن نفســـه ، وإن كان للغير تأثير عليه (رغبته إلى الطعام انفعال من أمر خارج).

ولا أتصور أن جوهر الاختيار هو الـــتروّي بـــين الفعـــل والـــترك وتقييمهما، ثم انتخاب الأفضل من بينهما - ولا نرى هـــذا في ســـقوط المطر- .

لأن هذا التعريف للاختيار, لا ينطبق على اللّه تعالى. فمن المستحيل أن يتروّى أو يفكّر (لأن الفكر محاولة لكشف المجهول) ، ومع ذلـــك فـــهو مختار مطلق[302].

ولا أقبل أن الاختيار يستلزم التمرد والعصيان - ولا نرى تمرداً للمـــادة في أفعالها-،

لأن هذا التعريف غير منطبق على المختار المطلـــق, الـــذي لا معـــنى لتمرّده، ولا على الإنسان الذي يعتبر حراً مختاراً في انتحاره ، حـــتى إذا لم ينتحر طوال عمره .

ج - فالجسم مختار، وإن لم يكن اختياره مثـــل الإنســـان في جميـــع مستلزماته .

٣/٤٩ ــــ *الجسم حيّ يرزق* :

---

[302] نهاية الحكمة -١٦٤. وأيضاً : رسالة في قواعد العقائد -٤١.

أ – الحياة هي الإدراك المقرون بالفعل[٣٠٣]. و الارتزاق هو التغذي بما يناسب الموجود الحيّ, لاستمرار حياته.

ب – لا أقبل تخصيص الحياة بجسم تديره نفس يحيا بها ، فهذا لا ينطبق على حياة اللّه تعالى (٣٢/٢) .

ولا أقبل تخصيصها بالنبات والحيوان والإنسان دون الجماد ، بحجة أن الجماد يعمل على نسق واحد ، ولا يصدر منه حركات متنوعة كما نراها في الموجودات الحية .

لأن اللّه أيضاً يعمل على نسق واحد (لوحدة إرادته).

ولا أقتنع بأن انتظام حركة الجماد (كدوران الأرض حول الشمس بشكل واحد في زمن طويل), يدل على عدم حياة الأرض ، لأن الانتظام صفة ثبوتية وليست سلبية .

ج – الجسم درّاك (٤٦/٣) فعّال (٤٧/٢) . ويرتزق بالقوة التي يستمدها في كل لحظة من لحظات حركته المستمرة نحو الكمال (٢٩/٢).

فهو حيّ يرزق[٣٠٤],[٣٠٥].

---

[٣٠٣] " الحياة ما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم ". نفس المصدر – ٤٣.

وأيضاً : الحكمة المتعالية –٤١٣/٦.

٤٩/٤ : *الجسم عابد شاكر مسبّح بحمد ربّه ، مؤمن مقـــرّ بأوليتـــه وآخريته :*

أ – أما *عابد* : فلأنه يخرج بلا انقطاع من القوة إلى الفعل ، فيتقـــرب دائماً إلى الوجود المطلق ، والعبادة جعل الطريق معبدّاً للتقـــرّب إلى الله : ((إن كل من في السموات والأرض إلاّ آتي الرحمن عبداً)), مريم/٩٣

وشاكر : لتسليم طاقاته وقدراته إلى الإرادة المطلقة التي تملأ أركان الوجود بإطلاقها, فلا يمكن الفرار من حكومتها .

---

٣٠٤ " كل موجود حي على حساب وجوده شدة وضعفاً . وكل معدوم ميت مـــن جهة أنه معدوم... وبالجملة الحياة والنور تابعة للوجود . كما أن متقابلاتها تابعة للعـدم. فالمجردات عن المادة حياتها ذاتية، والماديات حياتها عرضية ". أصول المعارف –٢٤.

٣٠٥ قال تعالى : ((إن الدار الآخرة لهي الحيوان)). لا تعني الآية أن الحياة مسلوبة عن الدنيا, لأن سريان الهوية الإلهية التي هي الوجود الصمدي في جميع الموجودات, تقتضـــي سريان جميع الصفات الإلهية في كل الكلمات الوجودية, إذ إن الوجود هو الســـلطان, وأسماؤه وصفاته هي عساكره, وأينما نزل السلطان نزلت معه عساكره. إلا أن الغلبة في الآخرة للحياة وأحكامها,حيث يدركها كل الناس, خلافاً لما في الدنيا, التي لا يدركـــها إلاّ النفوس الكاملة".بر محي الدين ابن العربي في بداية الفص السليماني لكتابه "فصـــوص الحكم" : "وما ثمّ إلا حيوان, إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس , وظـــهر في الآخرة لكل الناس, فإنها الدار الحيوان , وكذلك الديا, إلا أن حياتها مستورة عن بعـــض العباد, ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقائق العالم" . آية الله حسن حسن زاده الآملي ـــ إنسان در عرف عرفان ـــ ٦٣

ب – وأما أنه مسبح *بحمد ربه* : فلأنه عندما يعاني من سلوبه ونقائصه (كالمكان والزمان والكم والكيف والوضع والإضافة والجدة), يعترف صراحة بأنه لا يعاني منها, إلاّ عندما يرى نفسه محدوداً مقيداً ، فيسبح اللّه وينزّهه من كل حدّ وقيد .

وهذا التسبيح متداخل في تحميده ، لأن من يكون منزّهاً من كل قيد وحدّ عدمي, لا بد أن يكون واجداً لكل خير وكمال . فيسبّحه كلّ ما يلتفت أي نقائصه ، ويحمده كلما يتوجه إلى كمالاته ، وكل هذا بلسان يناسبه, وإن لم أفقه تسبيحه وتحميده .

ج – وأما أنه *مؤمن* : فلاستقراره في فلك يضمن له الأمان ، ولهدايته في صراط لا ضلالة فيه . أما إقراره بأولية ربّه وآخريته: فبابتدائه من مرحلة اللازمان واللامكان قبل "الانفجار العظيم", وانتهائه بمرحلة اللازمان واللامكان بعد "الانكماش العظيم", وبحركاته الدائرية التي نشاهدها في أصغر الصغائر في عالم الذرّات ، مثلما نراها في أعظم الأجرام في عالــمحمد خاقاني المجرّات ، وإيلاج الليل في النهار, ثم النهار في الليل, والصيف في الشتاء, ثم الشتاء في الصيف, والحيّ في الميت ، ثم الميت في الحيّ . فكلها حركات مستديرة تلوح بدائرة الخلق الكبرى, حيث : ((يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض))[٣٠٦]، و((كما بدأكم

---

[٣٠٦] ٥/٣٢

تعودون))[٣٠٧]، و((هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم))[٣٠٨].

البيّنة (٥٠) : فمن واجبي التسليم على الكثرات, والتسالم معها :

١/٥٠ - يرى السالك إلى الحق بعينه اليسرى مظاهر مختلفة في الوجود، وكلمات لا تعد ولا تحصى مما خلق اللّه. ثم يرى بعينه اليمنى وحدة الوجود المطلق وحضوره بذاته وبجميع أوصافه وأفعاله في مطلق الوجود من العرش إلى الفرش . ثم يرى بعينه اليمنى واليسرى أنه لا خلاف بين الوجود المطلق ومطلق ما في الوجود (حتى الجسم المادي الذي طال الحديث عنه) في الكمال, إلاّ بالظهور والبطون[٣٠٩]:

كل جسم ملوّن يظهر فيه جمال, ويختفي فيه جميع مراتب الألوان .

وكل عالم يمتلك علماً ينطوي فيه جميع المعارف والعلوم , (إذ لم يبق شك في أن حضور الوجود المطلق في جميع مظاهر الوجود, يستلزم حضور كل كمالاته في جميع المظاهر) . فالخلاف الحقيقي بين هذا الجسم وذلك, وبين الجسم والروح, والمادة والمجرد, راجع بالحقيقة إلى

---

[٣٠٧] ٢٩/٧.

[٣٠٨] ٣/١٧.

[٣٠٩] راجع : الإمام الخميني ــ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ــ المشكاة الثانية,

ظهور اسم من أسماء اللّه في بعضها, وبطونه في البعض الآخـــر (أو إلى الشدة والضعف) .

أما الخلاف في الأضواء والألوان والأصوات والنكهات, وفي الجواهـر والأعراض والماهيات, فكلها مظاهر شكلية للظهور والبطون : ((يعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون))[٣١٠].

٥٠/٢ – صحيح أن *الحمد المطلق* يخص اللّه , ولا أحد غيره يستطيع أن يحمده هكذا ، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ,

لكن *مطلق حمد* جميع العالمين أيضاً للّه[٣١١] ، يحمدونه بأسمائه التي ملأت أركان هوياتهم ، سواء آمنوا أو كفروا ، واهتدوا أو ضلــوا . ((فأينمـا تولّوا " فثمّ وجه اللّه))[٣١٢].

٥٠/٣ ـ فعليّ أن أقدّم تسليمي لهم , وأتسالم معهم وأحبّهم , لأنهـم مستسلمون بفطرتهم وغرائزهم وطبائعهم لله تعالى , مع العلـم أن هـذا التسليم المطلق لا يمنعني عن محاربة من يريد أن يحاربني وقتال من يقاتلني , وكيد من يكيد بي وبالآخرين , لأن التسليم على من يخوض في الكيــد

---

٣١٠ ٣٠/٧

٣١١* *مطلق حمد .... في هذا المفهوم نجد صاحب المزمور يقـول : " السـماوات والأرض تهلل له ، والبحار وكل ما يدب فيها " (مز ٦٩ : ٣٥) ، ويقول أيضـاً : " كل نسمة فلتسبح الرب " (مز ١٥٠ : ٥) .(ج)*

٣١٢ ٢/١١٥.

والقتال, هو قبول منطقه والرد عليه بكيده وقتاله, لما في هذا القتال من خير وسلام له,إذ يحول دون خوضه في مزيد من الكفر والنكبة والطغيان.

البينة ٥١ : الله أكبر ــ الله أكبر ــ الله أكبر

مع أن التسليم على مظاهر الوجود في العالم, تم برؤية الوحدة الإطلاقية فيها, لكن أي التفات إلى الكثرات يستحب أن يترافق مع تكبير الله برفض الأصالة عن غيره .

١ ــ فالله أكبر من أن يكون لخليفته المطلقة سواه حصة من الأصالة والتحقق.

٢ ــ والله أكبر من أن يكون لأوليائه المحددين غيره سهم من الكمال.

٣ ــ والله أكبر من أن يكون للخلائق اللامتناهية دونه حظ من الوجود.

وإذا لم يكن الحق مع الشاعر حيث قال :

كل ما في الكون وهم أو خيال

لكن الحق يشاطره في الشطر الثاني حيث قال :

أو عكوس في المرايا أو ظلال

فالكثرات عكوس في المرايا[٣١٣], لاحــــظ لهـــا إلا تمثيـــل صـــاحب الصورة[٣١٤]. والوجود الحقيقي واحد لا غير. و"ليــــس في الــــدار غـــيره ديار"[٣١٥].

ولم يكن الحق مع المشائين الذين توهموا أصالة الوجود في الكثرات,

---

٣١٣ *فهم الرسول بولس أن المرآة لا إستقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكـــد على عبوديتها فنراه يقول : " .... وما نراه اليوم هو صورة باهتة في مـــرآة ، وأمـــا في ذلك اليوم فسنرى وجهاً لوجه . واليوم أعرف بعض المعرفة ، وأمـــا في ذلـــك اليـــوم فستكون معرفتي كاملة كمعرفة الله لي " (١ قور ١٣ : ١٢ر) .(ج)*

٣١٤ *تناول كاتب الرسالة للعبرانيين العلة وظهوراتها بالمفهوم الفلسفي عندما قـــال : " ولأن الشريعة ظل الخيرات الآتية ، لا جوهر الحقائق ذاتها .... " ، وقال أيضـــاً : " هؤلاء يخدمون صورة وظلاً لما في السموات . فحين أراد موسى أن ينصب الخيمة أوحى إليه الله قال : انظر واعمل كل شئ على المثال الذى أريتك إياه على الجبـــل" (عـــب ١٠: ١ ، ٨ : ٥) .(ج)*

٣١٥ " إن صدر المتألهين لا يدعي أنه أكمل الفلسفة وأتمها بتدقيقاته العميقـــة الـــتي طوّرت كثيراً من الأبحاث العقلية, إلا في أمر واحد , وهو مسألة العلية وإرجاعـــها إلى التشأن , بقوله تحت عنوان (في تتمة الكلام في العلة والمعلول , وإظهار شيء من الخبايا في هذا المقام) : وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده , فحاولت بـــه إكمـــال الفلسفة وتتميم الحكمة. وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل, وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور, ذهلت عنه جمهور الحكماء, وزلت بالذهول عنـــه أقدام كثير من المحصلين..." الأسفار ـــ ٢ / ٢٩٢

ولا مع الإشراقيين الذين توهموا أصالة الماهية فيها .

وإن كان الحق مع المشائين في تخصيص الأصالة بالوجود,

ومع الإشراقيين في تخصيص الوجود بالله.

والتشكيك لا يقع في مراتب الوجود حيث لا مراتب فيه, و إنما في مظاهر الوجود .

الوجود كاف في شهادته بتحققه((أو ليس الله بكاف عبده))[316],والعبد من حيث كونه عبداً لا استقلال له., وفي شهادته بعدم تحقق غيره : ((شهد الله أنه لا إله إلاّ هو))[317].

فلا تقبل الشك: ((أفي الله شك فاطر السموات والأرض؟)) [318]

البينة (٥٢) : تعقيب ووداع :

حان الوقت أن ألقي إلى عزيزي القاري *فصل الخطاب* في هذا الشطر من الكتاب:

---

[316] ٣٦/٣٩

[317] ١٨/٣

[318] ١٠/١٤

٥٢/١ ـــ البينة (١) في بداية الطريق, انطلقت من أن أصل "استحالة جمع ورفع النقيضين" هو البديهي المحض , والبينة (٥١/٣) في نهاية المطاف, وصلت إلى أن التصديق بالله هو البديهي المحض ,

٥٢/٢ ـــ نختم المقال بمقارنة بداية الطريق ونهاية المطاف لنرى هل هناك تناسق وتماسك بين البدء والختم؟

ـــ هل أن هذين البديهيين في عرض بعضهما وفي رتبة واحدة ؟ كلا, إنه الشرك الأكبر!

ـــ هل أصل امتناع التناقض أبده من الله ؟ كلا , إنه الكفر الأكبر !

ـــ فهل أن التصديق بالله أبده من أصل التناقض ؟ مرة أخرى كلا! إنه الجهل الأكبر.! لأن هذا يعني أنه يمكن الإيمان بالله دون الخضوع لأصل امتناع التناقض . من المستحيل أن نصدّق بوجود شيء إلا عند التكذيب بنقيضه.

٥٢/٣ ـــ حيث لا بديهي أبده من امتناع التناقض , ولا نور أبده من نور الله, و(الله نور السموات والأرض[٣١٩]) , ولا مجال للشرك , فالحل يكمن في الاقتناع بأن أصل امتناع التناقض لا يختلف عن حقيقة الإيمان بالله . إن الوجود المطلق الذي يرفض العدم المطلق رفضاً مطلقاً هو الله جلّ جلاله, الذي بإطلاقه يملأ آفاق الوجود , بل يملأ مفهوم العدم الذي

---

[٣١٩] ٣٥/٢٤

نتصوره عدماً , وعندما نتصوره يصبح موجوداً ذهنياً لا يمكنه الفرار من حكومته.

ثم إن هذا التصديق البديهي الوحيد هو حكم سلبي لا إيجابي : "الوجود لا يجتمع مع العدم" . وفي هذا السلب تلميح إلى غلبة حكم التتريه على التشبيه . نحن لسنا مع التشبيه المطلق , ولا مع التتريه المطلق , نحن مع الأمر بين الأمرين , ولكن عند مقارنة التشبيه بالتتريه فالغلبة في القرآن والسنة مع التتريه.

قال الإمام الخميني قدس الله نفسه الزكية : "حفظ مقام العبودية والأدب لدى الربوبية يقتضي أن يكون النظر إلى جهة التقديس والتتريه أكثر , بل هي أنسب بحال السالك , وعن الخطرات أبعد . فلا بد لكل من سلك طريق المعرفة , أو دخل مدينة الحقيقة بالقدم الراسخ العلمي أن يكون في جميع الأحوال متزهاً , وفي كل المقامات مقدساً ومسبحاً . ولهذا يكون التقديس والتتريه في لسان الأولياء أكثر تداولاً, وكانوا عليهم السلام إذا وصلوا إلى ذلك المقام صرّحوا بالقول تصريحاً لا إشارةً أو تلويحاً , بخلاف مقام التشبيه والتكثير, فإنه قلّ في كلمات الكمّل من

أصحاب الوحي والتنزيل التصريح به , بل كلما وصلوا إليه رمزوا بالقول رمزاً ..."[320]

في نهاية هذا السلوك , استذكر ما ورد في بداية الطريق , أن الوجود المطلق موجود لا شك فيه (1/1), ومطلق لاشك فيه (2/3), وأكبر من أن أصفه أنا, ويصفه الآخرون(6/3).

فلا غرو في عودة البينة الأخيرة إلى البينـــة الأولى : ((كمـــا بدأكـــم تعودون))[321], [322] , ((وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهـــو بكـــل شيء عليم))[323] . ((وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين))

---

[320] مصباح الهداية ـــ بيام آزادي ـــ طهران ـــ 111

[321] 29/7

[322] " ..... *أنا الألف والياء ، البداءة والنهاية .....*" (رؤ 21 : 6) .(ج)

[323] 3/57

الفصل الثاني



((رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء)).

إبراهيم(٤٠)

أحمد الله – جل جلاله – بما ألهمني مشاهدة هذه البينات ، ووفقني لسلوك هذه الخطوات ، آمل أن تجدي خيرا, وتروي غليلا في نفوس الأخوة القراء .

((وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم)) [٣٢٤]

الحمد لله أولا : لأنه دفعني في أول الطريق إلى الحكمة النظرية السليمة المنطلقة من أم القضايا ومن أبده البديهيات (البينة١), وهو الإيمان بالوجود المطلق الجبار:

" أول العلم معرفة الجبار " .

والحمد لله آخرا : " لإشراقة نورت قلبي في آخر الطريق : إذ عندما أنهيت (البينة ٥١) ، وأردت أن ألخصها – في هذه الخاتمة – بعرض موجز من أولها إلى آخرها ، أحسست لحظة كأنها صلاة أقمتها لرب العالمين. وفوجئت عندما رأيت البينات منتظمة في سياق الصلاة, راعية موالاة أجزائها, منطبقة على أذكارها وأركانها ، كل ذلك بدون أية إرادة

[٣٢٤] البقرة ـــ ١٢٧

وتصميم مسبق ! وكم كانت حلوة تلك النفحات القدسية التي عرجت بي في سماوات المصلين!

((ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي

هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم

وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة)) [٣٢٥]

((إن صلاتي و نسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين)) [٣٢٦].

والآن : ((أفوض أمري إلى الله)) [٣٢٧] , " وآخر العلم تفويض الأمر إليه " ،

((ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن

واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا)) [٣٢٨]

وأقدم لكم عرضاً موجزاً لصلاة أقمتها بتأليف هذا الكتاب .

---

[٣٢٥] الحج ٧٨

[٣٢٦] ٦/١٦٢ .

[٣٢٧] ٤٠/٤٤ .

[٣٢٨] آل عمران ١٢٥

((واتل عليهم نبأ إبراهيم)) [329]

قبل هذا العرض, أعرب عن تأثري بمولانا العظيم ، إمامنا "الخميني" روحي فداه - وكتابه : "سرّ الصلاة" في استلهام خاتمة الكتاب.

((قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه)) [330]

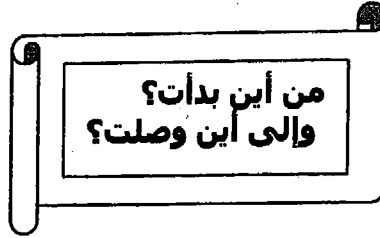
نستشفع بنفسه الزكية, وندعو اللّه أن يجعله في أعلى عليين.

---

[329] الشعراء٦٩

[330] الممتحنة ٤

إليكم الآن ***صلاة البينات*** :



((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان *آمنا*))[331]

النية،
تكبيرة الإحرام،
الاستعاذة، الحمد

بدأت رحلتي في هذا السلوك ، أو في هذه الصلاة بتكبيرة الإحرام : بالدخول في حرم عرش الوجود ، أكبر الوجود بعدم عروض الشك عليه(١/١)[332] . وأعوذ به من العدم الذي هو

---

[331] آل عمران ٩٧

[332] **البينة (١) : جمع النقيضين ورفعهما مستحيلان .**

١/١ : هذا الأصل غني عن الاستدلال, لأن " الوجود " بذاته يشهد باستحالة كونه معدوما ، فإذن يستحيل اجتماع النقيضين .

الشيطان المطلق وهو أساس كل شر في الموجودات,

((وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون)) [٣٣٣]

وهو الرجيم الذي أخرج من جنة الوجود العيني, الذي تترتب عليها الآثار, إلى جحيم الوجود الذهني(٢/٢) [٣٣٤], الفاقد لأي وأي فعل وسلطان: ((إن عبادي ليس لك عليهم سلطان)) [٣٣٥].

((يا أبت لا تعبد الشيطان

إن الشيطان كان للرحمان عصيا)) [٣٣٦]

١/٢ – وارتفاع النقيضين يستلزم تحقق ظرف لا وجود فيه ولا عدم . وتحقق ذلك الظرف يعني أنه موجود. وهذا أيضاً مستحيل.

١/٣ – الوجود موجود بلا شك ، و العدم معدوم بلا شك.

(فلا إمكانية لعدم الوجود ولوجود العدم) .

البيّنة (٢) : الوجود مطلق.

٢/١ – محدودية الوجود تستلزم أن يكون محاطاً بالعدم.

[٣٣٣] الزخرف ٢٦

[٣٣٤] ٢/٢ – لا تحقق للعدم خارج الذهن (١/٣).

[٣٣٥] الإسراء ٦٥

[٣٣٦] مريم ٤٤

وأصفه بسم الله لإطلاقه(٢/٣)[٣٣٧] ، الذي يشمل إطلاق الوجـــود (الرحمن) وإطلاق كمال الوجود (الرحيم) -((ورحمتي وسعت كـــل شيء))[٣٣٨] – .

وعندما أنتبه إلى نفسي (٣/٣)[٣٣٩] و محامدي وكمـــالاتي (٤/٣)[٣٤٠] ، أراها مستهلكة في الوجود المطلق (٥)[٣٤١]. فأحمده بإطلاقـــه وكبريائـــه وربوبيته للعالمين (٦/٣)[٣٤٢].

---

[٣٣٧] ٣/٢ – فلا حد للوجود .

البينة (٣) : أنا موجود .

٣/١ – أفترض (أني غير موجود) .

٣/٢ – لكن هذا التصور يستلزم الجمع بين النقيضين ، لأنه إقرار بوجود شـــخص ينكر وجوده.

[٣٣٨] الأعراف ١٥٦

[٣٣٩] ٣/٣ – فلا شك أني موجود .

البينة (٤) : أنا عارف بنفسي إجمالا , معرفة لا ريب فيها .

٤/٢ – الشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري يتســـرب إلى الحقـــائق المذكورة .

[340] ٤/١ – الحقائق المذكورة في (١) و (٢) و(٣) , أعرفها بنحو لا يقبل الشك .

٤/٢ – الشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري يتسرب إلى الحقائق المذكورة .

٤/٣ – من المستحيل أن أرتاب في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري.

[341] **البينة (٥) : أنا لا أساوي الوجود المطلق . الوجود المطلق أوسع مني .**

٥/١ – لا يمكنني أن أشك في نفسي (١/ ٣) ، كما لا يمكنني أن أشك في قيمة معرفتي الحضورية بنفسي وبأفكاري (٤/٣) .

٥/٢ ـ لكن, ثمة شكوك تنتابني حول مصداقية كثير من أفكاري : فهل الشمس كروية ؟ أو أنا أراها هكذا ؟ ، وهل عالم الطبيعة متحرك؟ أم أنا أفترضه هكذا ؟

٥/٣ – هذه أفكار منبعثة من عالم خارج عن وجودي .

البينة (٦) : العالم الخارج أوسع مني بدرجات غير متناهية .

٦/١ – أنا محدود (٥/٣) , والوجود مطلق (٢) .

٦/٢ – البون بين المحدود و اللا محدود غير متناه .

[342] ٦/٣ ـ إذن, الوجود المطلق أكبر مني ، ومن أي موجود محدود آخر, بنحو لا متناه.

البينة (٧) : يمكنني تحصيل أخبار عن العالم الخارج .

٧/١ – أحيانا أتصور الحرارة والبرودة , وأصاب بهما, أو أتصور الحلاوة والمرارة , وأتذوقهما.

٧/٢ ـ وأحيانا أخرى أتصور هذه الأوصاف في ذهني , دون أن تترتب عليها آثارها . فلا أصاب بالبرد عندما أتصور البرودة فقط, فلست من اخترع هذه الصور وأوجدها.

((وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض

وليكون من الموقنين))[٣٤٣]

وأذكره مرة ثانية بشمول رحمانيته - ومنها تمكني من معرفة الحقائق اللامتناهية - (٧/٣)[٣٤٤] ، ورحيميته بدوام رحمته وإحاطته بذاته وكمالاته الأبدية على جميع مظاهره (٨/٢)[٣٤٥] ، مما يذكرني بمالكيته ليوم الدين : يوم ترتفع ظلمات الجهل ويرى الجميع أنفسهم ملكاً حقيقياً لله ،

---

[٣٤٣] آل عمران ٧٥

[٣٤٤] ٧/٣ - فهذه صور لحقائق خارجة عن حوزتي تسربت إلي ذهني , ولو لم يكن هكذا لما حصل خلاف في المرتين. ثم إن الإحساس بالبرودة عندما يتزامن مع الإصابة بالبرد يفرض عليّ الاعتراف بقسم من الخارج أسميها "*الطبيعة*" , وأقصد بها القسم الذي تتأثر به حواسي (من اللامسة والباصرة و...).

البيّنة (٨) : الوجود المطلق يفرض هيمنته عليّ .

٨/١ - تحصيل أنباء من الخارج (ولو بدون إرادة مسبقة مني) (٧/٣), يشهد بتأثير العالم الخارجي عليّ.

[٣٤٥] ٨/٢ - وأنا محاط بالوجود المطلق ومواصفاته باعتباري جزءً منه .

إن شاءوا أم أبوا (٨/٣)[٣٤٦]، وحيث أنه يوم الدين, فهو يـــوم الوحـــدة والتوحيد(لأن الدين عند الله الإسلام, لا دين غيره). وهذا إنما يتحقـــق برفع المالكية الاعتبارية القائمة على ثنائية الإيجاب والقبول بـــين البـــائع والمشتري.

فأخصّصه – أنا وسائر الموجودات – بالعبادة دون غيره , حيث العبـد يقرّ باستيلاء مولاه عليه(٩/١)[٣٤٧] ،

((وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا

واجنبني وبني أن نعبد الأصنام)) [٣٤٨]

---

[٣٤٦] ٨/٣ – فلا بد من الاندماج في هذا الكل, والاعتراف به ، إن شئت أم أبيت.

البينة (٩) : انخراطي في الوجود المطلق يجعلني محتاجا ومشتاقا إلى معرفته بأحسن ما يمكن .

[٣٤٧] ٩/١ – الوجود المطلق يستولي علي, باعتبار أنه كل يطل على وجودي وســائر الموجودات .

٩/٢ – معرفة أسرار الكل وميزاته وقواعده التي تفرضه على الجزء , تسهل للجـــزء إمكانية التناغم والانسجام معه من أجل البقاء .

[٣٤٨] إبراهيم٣٥

((وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة
إني أراك وقومك في ضلال مبين)) [٣٤٩]

ونستعين به للانسجام مع ميزاته (أوصافه) وقواعده (شريعته) من أجل البقاء.

((ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك
وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك انت التواب الرحيم)) [٣٥٠]

((رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين (٨٣)
واجعل لي لسان صدق في الآخرين (٨٤)
واجعلني من ورثة جنة النعيم)) [٣٥١]

---

[٣٤٩] آل عمران ٧٤

[٣٥٠] البقرة ١٢٨

[٣٥١] الشعراء ٨٣-٨٥

فنشتاق إليه للاهتداء بالصراط المستقيم (٩/٣)[٣٥٢] ،

((قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم

دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) [٣٥٣]

صراط المعرفة الصحيحة المستقيمة (في التوحيد النظري) ، من أجل الحياة والسلوك بأحسن ما يرام (في التوحيد العملي) . وأرى في هذا الطلب (الدعاء) قيمة نفسية أخلاقية تنطلق من صميم معرفتي بالوجود المطلق (٩/٣) .هذا هو صراط الذين أنعم الله عليهم بإشراقهم لليقين (١٠)[٣٥٤]،

[٣٥٢] ٩/٣ – ثمة شوق يختلج في قلبي (ولأول مرة), يدفعني نحو معرفة أسرار العالم الخارج بالقدر المستطاع, من أجل بقائي بأحسن ما يرام. ولا حاجة لإثبات هذا الشوق, لأنه نابع من نفسي, وأنا عارف بها وبما ينبع منها (٤/٣). فأعتبر هذا الإحساس "قيمة" تنشأ من اشتياقي إلى الوجود.

[٣٥٣] الأنعام ١٦١

[٣٥٤] **البينة (١٠) : لا شك في صحة ومصداقية قسم من معرفتي بالعالم الخارج.**

((أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من
ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم)) [355]
غير المغضوب عليهم بكفرهم بمعرفة الحقيقة وتخطئتها (١/١٠) [356] ،
((وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا
وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر
قال ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار
وبئس المصير)) [357]
((ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا
مسلما وما كان من المشركين)) [358]

---

[355] مريم ٥٨

[356] ١/١٠ – أن من يقول: "كل ما نعرفه من الخارج خطأ" , يجب أن يخطئ مضمون هذا الكلام. لأن هذا القول بذاته علم بالعالم الخارج . وتخطئة هذا الكلام تفيد أنه : "ليس كل نعرفه من الخارج خطأ" .

[357] البقرة ١٢٦

[358] البقرة ٦٧

ولا الضالين الشاكين في ما لا يتّسم بالشك (٢/١٠)[٣٥٩] .

((وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة

إني أراك وقومك في ضلال مبين)) [٣٦٠]

((ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه)) [٣٦١]

الحمد لله رب العالمين

بانتهاء سورة الحمد, أحمد الله بما منّ عليّ, وهداني إلى الصراط المستقيم, الصراط الوحيد الذي يتّحد فيه " الوجود " بـ " القيمة " و" الواقع " بـ "المثال". فلا أميل إلى واقع مجرّد عن القيم الإلهية لأقع في زمرة المغضوب عليهم، ولا إلى قيمة بعيدة عن الواقع ، لأقع في فخّ الضالّين التائهين .

[٣٥٩] ٢/١٠ – إن بعض ما عرفته – من قبيل استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين (١) , وإطلاق الوجود (٢) – هي قضايا صارمة, تطبّق على الخارج, ولا تنحصر في إطار خاص . والتشكيك فيها مستحيل .

[٣٦٠] آل عمران ٧٤

[٣٦١] البقرة ١٣٠

بهذا الحمد أحضّر نفسي للولوج في سورة التوحيد والانغماس في حضرة الوجود المطلق , بجميع شؤون توحيده الذاتي والصفاتي والأفعالي.

لكي أستعدّ للتوحيد المحضّ , وأهّيأ لقراءة سورة التوحيد, أعتمد على عقل موثوق به في تمييز الحقائق عن الأوهام (١٠-١٨)[٣٦٢] , والسلوك

---

[٣٦٢] ٣/١٠ - فلا شك أن بعض ما أعرفه من الخارج صحيح.

البيّنة (١١) لا بد لي من تقييم معلوماتي, للفصل بين الصحيح والخطأ .

١١/١ - أنا متيقن بصدق بعض ما أعرفه من الخارج (٣/١٠).

١١/٢ - شككت سابقاً في مصداقية الصور التي ألتقطها من الخارج (٢/٥). هذا , ولا يمكنني تصويب تفاسير متناقضة وآراء متضاربة حول نظام الوجود — سواءً في داخلي , أو بيني وبين الآخرين — (لاستحالة الجمع بين النقيضين) .

١١/٣ - فمن واجبي الحذر والدقة قدر الإمكان واتباع منهج سليم, لفرز المعلومات الصحيحة عن الأخيلة الباطلة.

البيّنة (١٢) : إن ذهني يتوسط[٣٦٢] بيني وبين العالم الخارج لتلقّي أخباره وصوره .

١٢/١ - أحاول معرفة حقائق خارجة عن إطار وجودي (٣/٥) ليست هي واحدة مع نفسي (وإن أصبحت صورها متّحدة مع نفسي بعد تلقّيها) .

١٢/٢ - لا يمكنني تفسير العلم بأنه مجرد نسبة بين النفس وبين الخارج, أو أنه إضافة النفس إليه, لأني أعرف مفاهيم لا حقيقة لها في الخارج, حتى تنتسب النفس إليها (كمفهوم العدم الذي لا يتحقق، لكني أستعمله في تفسيري للعالم الخارج).

بل أحتاج (لمعرفة الأشياء) إلى تلقّي صور منها, تتسرب إليّ, وتستقر في نفسي، (٣/٧).

١٢/٣ - فلا بد من توسيط الذهن, والاعتراف بالوجود الذهني, الذي لا يـــترتب عليه الآثار (٢/٧) في تلقّي الصور من الخارج, وجعلها في حوزة النفس, لتعلم بمـــا في الخارج بواسطتها.

البيّنة (١٣) : لا بد لي من فرز وتنظيم الصور الذهنية .

١٣/١ - إنّ قسماً من الصور التي أمتلكها, هي تلك التي أتلقاها مباشرة من الخارج (عبر الحواس) تسمّى: (بالمحسوسات)، ثم أختزنها في ذاكرتي بعد انقطاعها عن عمـــل الحواس, وأسميها : (بالمتخيلات).

١٣/٢ - لكني أمتلك قسماً آخر , وهي تحصل :

إما بتلفيق عدد من الصور المخترعة في الخيال (كحصان ذي جناح) ،

وإما بمقايسة بعضها بالبعض الآخر ، وهي على نوعين :

بعضها لانتزاع صورة جديدة من طرفي القياس غيرهما تماماً (كانتزاع مفهوم العـــدم من التباين الذي أفهمه بين لون ولون آخر) ,

وبعضها لانتزاع القواسم المشتركة بينهما لتصبح مفهوماً عاماً ينطبق عليهما تمامـــاً , وأسمّيهما : (بالمعقولات).

١٣/٣ - فالمحسوسات والمتخيلات (١٣/١) هي صـــور تنبثـــق مـــن الخـــارج . والمعقولات من النوع الأخير, صور ذهنية تخبر عن القواســـم المشـــتركة في الحقـــائق الخارجية . أما الأنواع الأخرى, فلا حقيقة لها في الخارج.

البينة (١٤) : كيف أقوم المعلومات الحسية والعقلية ؟

١٤/١ - يبدو أن المفاهيم العامة والمعقولة الحاضرة في ذهني حاليا, هي التي صنعتـــها في ذهني بتصرف مني ، حيث أخذت القواسم المشتركة للمحسوسات المتشابهة, وجردتها من كل المشخصات والميزات الفردية ، ثم عممت هذه المفاهيم العامة والكلية على كـــل

مصاديقها من المحسوسات الجزئية . من البديهي أن الأطفال لا يفهمون الحقائق العامة والمجردة عن المشخصات الفردية, إلا بعد مزاولة مستمرة لإدراكاتهم الحسيّة.

ثم أني لا أتذكر عالماً عشت فيه قبل حياتي هذه, وتعلّمت فيه المعقولات قبل المحسوسات (بناءً على نظرية المثل), فلا يمكنني حالياً الاعتماد على هذا التفسير . ولذلك, أعتبر الإدراك الحسي مقدماً على الإدراك العقلي .

١٤/٢ - لكني لا أستطيع حصر كلّ معارفي في إطار المحسوسات ، فأتعقل مفاهيم يستحيل تحقّقها من الخارج, من قبيل العدم . كما أتعقل مفاهيم, لا أشك في مصداقيتها في الخارج, إلاّ أنها لا يمكن تجربتها الحسية, كإطلاق الوجود (٢/٣) .

١٤/٣ - فالمعارف المعقولة, وإن تحصّلت بعد المعارف المحسوسة, إلا أنها تتجاوز إطار الحسّ, فلا تساويها من حيث القيمة العلمية والمصداقية. لكني سأبدأ بتقييم المعارف الحسّية أولاً ، لأنها نقطة انطلاقة معرفتي بالخارج.

البيّنة (١٥) : دراسة تركيبة المعارف الحسية :

١٥/١ - بما أن الوجود مطلق (٢/٣), وأعظم مني بدرجات غير متناهية (٦/٣), فقدراتي الحسية لا تستطيع إلاّ التقاط صور, تتسرب إليّ (٧/٣) من شطر ضيّق جداً من عالم الوجود, مما أتصل به اتصالاً مباشراً . صحيح أني أرى نجمة نائية في أفق السماء, لكني متأكد من أني لا أرى تلك النجمة ، لأنها غير متصلة بي اتصالاً مباشراً ، بل أرى الضوء الذي يبدو أنه ينبثق منها ويصل إليّ .

١٥/٢ - ثم في نظرة أخرى, أرى نفسي عاجزة عن "استيعاب" الأشياء المادية القريبة مني (ناهيك عن الأشياء البعيدة في عالم بلا حدود) ، لأن الشيء المادي يبقى مادياً في خارج الذهن , ولا يتبدل إلى معرفة ذهنية ليستقر في ذهني، ولا أنا أنسلخ عن نفسي لأتبدل إلى شيء مادي, وأستقر أنا فيه.

ثم أن مخّي لا يتسع لتلقّي الأشياء المادية بجميع ذرّاتها وخلاياها, لأنها أعظم من مخّي ، والصغير لا يستوعب الكبير (لأنه يؤدي إلى جمع النقيضين)

١٥/٣ - فما أتلقّاه عبر القنوات الحسية ليس هو الشيء المادي الخارج عن ذهني, بل هو صورة منه, تحمل معها بعض ميزاته.

البيّنة (١٦) : دراسة قيمة الصورة الحسية :

١٦/١ - حقيقة الشيء المادية لا يمكنها الوصول إلي ذهني في عملية المعرفة الحسية (١٥/٢) .

١٦/٢ - لكن المعرفة الحسية تخبرني عن ميزات تلك الحقيقة (١٥/٣).

١٦/٣ - فقيمة المعرفة الحسية تتلخص في معرفة ميزات الشيء أو أعراضه : من كمّه، وكيفه ، ووضعه ، ونسبته إلى سائر الأشياء و. فلا بد لمعرفة جوهر الشيء (حقيقته) - إذا كان هناك جوهر - من أداة أخرى غير الحس.

البيّنة (١٧) : هل ثمة معرفة عقلية خارجة عن نطاق الحس ؟

١٧/١ - قد أتصور أن كل ما يوجد في الخارج هو هذه الأعراض . فلا شيء وراء طول القلم ، وعرضه، وعمقه ، وكمه، وكيفه حتى أسمّيه جوهراً ، خاصة عندما لا يمكنني استيعابه بشكل حسّي ملموس .

١٧/٢ - لكن عدم الاعتراف بجوهر غير محسوس تقوم به هذه الأعراض, يساوي افتراض هذه الأعراض جواهر مستقلةً, تتحقق بنفسها في الخارج وهذا باطل , لأن هذه الجواهر المستقلة ــ حسب الفرض ــ مادية, لا تستطيع الحلول في ذهني (١٥/٢) , لكنها حلّت في ذهني , فهي أعراض لا جواهر(١٥/٣).

١٧/٣ - فلا بد من الاعتراف بجوهر جسماني تتمحور عليه جميع الأعراض , فتنبثق منها وتلتقطها حواسي .

ببرهانه في معرفة عالم الوجود (١٩)[363] , حتى أتمكّن من خرق حجب الكثرات (٢٠-٢٣)[364]. وبذلك يتم : *السير من الخلق إلى الحق* .

وإذ لا يمكنني معرفة هذا الجوهر عبر الحواس ـ وقد عرفته من خلال اعترافي بـه ـ فهي من نوع آخر, أسمّيه معرفة عقلية, تساعدني في تعقل ما لا يمكن إحساسه ، كما ساعدتني في ترتيب هذه البيّنات لحدّ الآن وفيما بعد.

البيّنة (١٨) : كيف أتعقّل الجوهر الجسماني ؟

١٨/١ – من خلال معرفتي بنفسي وبأفكاري وحالاتي النفسية معرفة حضورية يقينية (٣/٤), يتبين لي مدى التعلّق الذاتي بين أفكاري وأحوالي النفسية من جهة ، وبين نفسي من جهة أخرى . فلو لم أكن (أنا) لم تكن هنالك معرفة ، ولا إحساس، ولا تعقّل ولا شك ، ولا يقين . فكل هذه الأمور منبثقة من نفسٍ مرتبطة بها ارتباطاً ذاتياً أسميه " السببية"، وتتمحور على النفس, وتتحد بواسطتها في إطار كيان واحد.

١٨/٢ – ثم أجد أن علاقة الصور الحسية التي أحسستها بالجوهر المادي الذي تعقّلته, مماثلة لعلاقة أحوالي وأفكاري بنفسي من حيث الحاجة والربط.

١٨/٣ – فمعرفتي بالجوهر وسببيّته للصور الحسية التي ترسلها إليّ تنشأ من :

١ – معرفتي بنفسي وأفكاري . وهي معرفة حضورية.

٢ – تعميم هذه العلاقة على علاقة الجوهر الجسماني بأعراضه. وهذه معرفة حصولية عقلية.

[363] **البيّنة (١٩) : بذل الجهد في معرفة الوجود المطلق, وتحديد ميزاته:**

١٩/١ – الوجود مطلق (٣/٢). فهو أوسع مني (٥) بنحو غير متناه (٣/٦), ويفرض هيمنته عليّ(٨). فأشتاق إلى معرفته بأحسن ما يمكن (٩) .

١٩/٢ – ولكن هل الوجود المطلق هو هذا العالم الطبيعي الجسماني الملموس الذي أعيش فيه, وتعرفت عليه ؟ أم أن هناك مراتب أوسع درجة, وحقائق أرفع قيمة من عالم الطبيعة ؟

١٩/٣ – حيث أن الوجود مطلق ، فإذا ثبت لي أن الطبيعة عالم مطلق, فيمكنني الاكتفاء به ، باعتباره الوجود المطلق الذي أشتاق إلى معرفته, والاندماج فيه نظرياً وعملياً.

البيّنة (٢٠) : هل الطبيعة غير متناهية في المكان ؟ ٣٦٤

٢٠/١ – أفترض أن الوجود المطلق هو هذه الطبيعة الجسمانية المحسوسة, إذا كانت غير متناهية في أبعادها المكانية والزمانية. لذلك أدرس إمكانية عدم تناهيها في المكان أولا, وفي الزمان ثانيا , نظرا للدور البارز الذي تلعبه صفتا المكان والزمان في مفهومي عن الطبيعة الجسمانية.

٢٠/٢ – رغم إقامة بعض الدلائل الرياضية [٣٦٤] على استحالة عدم تناهي الطبيعة من خلال استحالة تحقق الخط غير المتناهي, لكني لست متأكدا من صحة هذه الدلائل. إذ يبدو أن افتراض الطبيعة الجسمانية محددة, والاعتقاد بفلك الأطلس أو فلك الأفلاك (نهاية عالم الطبيعة), يستلزم تحقق عدم يحيط بها.

واحتمال وجود حقائق مجردة وراء فلك الأفلاك لا تحل المشكلة ، لأن هذه الحقائق (إذا كانت موجودة), فهي مجردة عن المكان, ولا يصح افتراضها في مكان فوق الطبيعة.

٢٠/٣ – فحتى الآن, يمكنني افتراض الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية .

البينة (٢١) : كيف أرى فرضية عدم تناهي الطبيعة في الزمان ؟

٢١/١ - هناك آراء تجريبية, تفترض بداية زمنية لعالم الطبيعة, وتحدد السنوات المتناهية التي مضت على عمر الأرض والشمس والكرات والمجرات . وآراء أخرى كلامية, تصرّ على حدوث الطبيعة زمنياً, بحجة استحالة تعدد القدماء.

إلا أني أتريث الآن في قبول بداية زمنية لمجموعة الطبيعة ، لأنها تستلزم فرض زمن مستقل عن الطبيعة، ابتدأت الطبيعة في لحظة منها ، ولا يمكنني فهم زمان مستقل عن حركة الأجرام الطبيعية

٢١/٢ - كما أن هناك آراء تجريبية, تؤكد على نهاية زمنية لعالم الطبيعة, وتتنبأ بحدوث انفجارات ضخمة تهزّ جميع أركان الطبيعة بذرّاتها ومجرّاتها . وآراء أخرى فلسفية, تفسّر الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل . فلا بد من نهاية زمنية للطبيعة, تحدث عند انتهاء قواها, وتبدّلها إلى الفعلية المحضّة .

لكنها لا تقنعني. فبإمكاني افتراض تلك الهزّات العالمية نهاية لمرحلة, وبداية لمرحلة طبيعية ثانية متشابهة للمرحلة السابقة . وبإمكاني أيضاً افتراض قوىً في الطبيعة, تتبدل إلى الفعل باستمرار, إلا أنها غير متناهية, فلا تنتهي حركة العالم .

٢١/٣ - فلست مقتنعاً حتى الآن بتناهي الزمان والمكان في عالم الجسم... ولكن :

البيّنة (٢٢) : هل يساوي عدم تناهي الطبيعة في المكان إطلاقها في الوجود ؟

((وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض

وليكون من الموقنين)) .الأنعام(٧٥)

٢٢/١ - أفترض أن الطبيعة غير متناهية في أبعادها المكانية.

٢٢/٢ - ولكن هل الامتداد في الطول والعرض والعمق يعتبر أمراً إيجابياً ـــ وبالأحرى ـــ صفةً وجوديةً ؟ بالتحقيق لا.

لأن اتصاف الجسم بالمكان نابع عن انتشار أجزائه في أمكنة مختلفة ، وهذه صفة سلبية من عدة جوانب :

أولاً : لأنها تستلزم تركّب الجسم من أجزاء يحتاج إليها. والحاجة فقر ، فهو سلبي .

ثانياً : تعرقل المعرفة الحضورية بين جسمين ، لأن احتلال المكان يمنع أي جسم أن يستقر في جسم آخر .

ثالثاً : انتشار أجزاء الجسم في الأمكنة المختلفة يعرّضه للانقسام والاضمحلال, بتفكك أجزائها, وإمكانية الانفصال بين هذه الأجزاء الكثيرة, نظراً لتداخل الأشياء بعضها في البعض الآخر إثر حركة المادة وتبدلاتها.

٢٢/٣ – النتيجة أنه: كلما كانت أبعاد الشيء المادي أطول, كان اتّصافها بالصفات السلبية الثلاث المذكورة أكثر . فعدم تناهي الطبيعة في أقطارها يسبّب لها حاجة غير متناهية, ويعرّضها لإمكانية التفكك بنحو غير متناه . وهذا ليس إطلاقاً في الوجود بل يغايره بوضوح. والطبيعة المطلقة في أقطارها وأبعادها مطلقة في حاجاتها ونقائصها. الفقر المطلق مطلق , لكنه مطلق في الفقر لا في الغنى!

البيّنة (٢٣) : هل يعبّر عدم تناهي الطبيعة في الزمان عن إطلاق وجودها ؟

٢٣/١ – أفترض مرةً ثانيةً, أن الطبيعة غير متناهية في بعدها الزمني .

٢٣/٢ – لكن الامتداد الزمني أيضاً يعتبر سلبياً, أكثر من أن يكون إيجابياً . لأنه (مثل الامتداد المكاني) :

أولاً ـــ يستلزم تركب الجسم من أحداث يتحقق بها. والتركب حاجة والحاجة سلبية .

ثانياً ـــ يستلزم جهل الحادث الزماني بالأحداث السابقة واللاحقة ، لعدم حضور بعضها في البعض الآخر.

ثالثاً ـــ مع أنه لا يعاني من مشكلة الانقسام الفعلي , لعدم إمكانية تخلّل شيء في أجزاء الزمان (خلافاً للمكان), لكنه ينفرد في جهة سلبية أخرى , وهي : أن الزمان ليس إلا وليداً لحركة المادة ، والحركة زوال وحدوث . وكل فترة زمنية مركبة من أجزاء مضت وزالت ، وأجزاء لم تأت ولم تتحقق بعد . ولا شك أن الزوال وعدم التحقق أمران عدميّان.

٢٣/٣ - فالزمان شأنه شأن المكان, في امتزاجه بالتركب والحاجة والجهل والفناء المستمر . فإطلاق الوجود يتعارض مع اختزاله في الطبيعة, حتى مع افتراض الطبيعة أزليةً أبديةً في الزمان, وغير متناهية في المكان . هذا إذا كانت الطبيعة بحقيقتها هي ما عرفته لحد الآن, حيث تبدو مليئة من السلوب والنقائص التي ذكرنا.

((فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي .

فلما أفل قال لا أحب الآفلين .

فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي .

فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين .

فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر)) .٦/٧٦.٧٩

سورة التوحيد

وها أنا بين يدي الحق - جل جلاله - أبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم السفر الثاني : *السير في الحق بالحق* (٢٤)[٣٦٥] :

أقول : هو[٣٦٦] ، ولكن سرعان ما أتذكر عجزي عن معرفة الغيب المغيّب, الذي لا يمكنني إلاّ الإشارة إليه بضمير الغائب, لأني محدود وهو لا يقبل الحدّ (٢٤/١)[٣٦٧] . فالتجئ إلى مراتب أسمائه الحسنى المجتمعة

---

[٣٦٥] **البيّنة (٢٤) : الوجود المطلق بذاته مطلق في أوصافه الإيجابية , ومنزّه عن أي سلب أو نقص .**

[٣٦٦] *أقول : هو ، .... إن هذا يذكرنا بالحوار الذى دار بين موسى كليم الله وربه في برية سيناء إذ تقول التوراة : " فقال موسى لله : إذا ذهبت إلى بني إسرائيل وقلت لهم : إله آبائكم أرسلني إليكم ، فإن سألوني ما اسمه ؟ فماذا أجيبهم ؟ فقال الله لموسى : أنا هو الله هو . هكذا تجيب بني إسرائيل : هو الذى هو أرسلني إليكم " (خر ٣ : ١٣ - ١٤) .(ج).*

[٣٦٧] ٢٤/١ - الوجود يتعارض مع العدم, ولا يقبل أي حدّ, بأي شكل كان (٣/١).

٢٤/٢ - كل صفة سلبية, سواءً كانت سلبيةً مباشرةً (مثل الجهل أو الفقر), أو إيجابيةً مستلزمةً لصفة سلبية (مثل التركب المستلزم للحاجة, أو الامتداد القابل للقسمة,

والمستعدّ لانفصال الأجزاء, أو التناهي, أو تبدل الوجود), لا تنسجم مع حقيقة الوجود الإطلاقية.

٢٤/٣ – فعليّ أن أفصل الميزات السلبية عن الأوصاف الإيجابية, وأنتسب هذه الأخيرة إلى الوجود المطلق .

البيّنة (٢٥) : الوجود المطلق ومطلق الوجود :

٢٥/١ – الوجود المطلق يأبى عن قبول الصفات السلبية المباشرة وغير المباشرة .

٢٥/٢ – الطبيعة التي عرفتها حتى مع افتراضها مطلقة في مكانها وزمانها, لكنها غير مطلقة في وجودها (٢٣/٣), لأنها تقبل صفات سلبية كثيرة مثل الجهل والفقر والفناء. فهي من مطلق الوجود, وليست هي الوجود المطلق.

٢٥/٣ – إذا لاحظت الوجود, ورأيته حقيقة لا تقبل أي عدم فهو "*الوجود المطلق*".

أما إذا لاحظت أنه أمر عام يشمل أي موجود, سواء كان مطلقاً أو محدداً بأية حدود, فهو من "*مطلق الوجود* ".

ومطلق الوجود أيضاً مطلق, إذ من الممكن تصور حدود غير متناهية كالخط غير المتناهي أو العدد غير المتناهي, فهو مطلق من هذا الجانب .

البيّنة (٢٦) : الوجود المطلق كمال مطلق .

((إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين)). الأنعام(٧٩)

٢٦/١ – ما يقابل الكمال هو النقص, والنقص عدمي .

٢٦/٢ – يستحيل عروض العدم, وأية صفة سلبية على الوجود المطلق, كالتركب المستلزم للانقسام, والجهل, والعجز, والفقر, والزوال, والموت, والفناء, وما إلى ذلك (٢٤/٢).

إجمالاً وإحكاماً في *الله* (٢٦/٣)[٣٦٨] *الأحد* (٢٧)[٣٦٩] ، المنزلة تفصيلاً في "*الصمد*" لغناه الصرف(٢٨)[٣٧٠]. لم يلد ليحلّ ولده محلّه بعد زواله ,

---

[٣٦٨] ٢٦/٣ - فالوجود المطلق متصف بالواحدية ، والعلم ، و القدرة ، والإرادة ، و الغني ، والثبات ، والحياة ، و البقاء ، وسائر الأوصاف الوجودية .

[٣٦٩] **البيّنة (٢٧) : الوجود المطلق بسيط محض .**

٢٧/١ - يستحيل التركب والتكثر له, بأي نوع كان (٢٤/٢).

٢٧/٢ - زيادة صفاته على ذاته لا محالة نوع من التركب . مضافاً أنه يدل على خلوّ ذاته عن الأوصاف الوجودية, وهذا مستحيل .

٢٧/٣ - فلا تغاير بين صفاته : إرادته عين قدرته ، وحياته عين إرادته ، وقدرته عين علمه ، وكل أوصافه الذاتية عين ذاته.

وإرادته الواحدة المنبثقة من ذاته الواحدة والمسيطرة على جميع نظام الوجود, تقتضي "*التوحيد الأفعالي* ".

ووحدة صفاته مع ذاته تقتضي "*التوحيد الصفاتي* " .

واستيعابه لجميع مراتب الوجود الذي هو إطلاقه في الوجود يقتضي "*التوحيد الذاتي*"،

فهو واحد أحد صمد لم يكن له كفواً أحد .

[٣٧٠] **البيّنة (٢٨) : الوجود المطلق غني محض .**

لأبديته (٢٩/٣)[٣٧١] . ولم يولد لفعليته المحضة وأزليتـه (٣٠/٣)[٣٧٢] ، ولم يكن له كفواً أحد لوحدانيته(٣١)[٣٧٣], وعدم تنـاهي علمـه (٣٢)[٣٧٤] وقدرته (٣٣)[٣٧٥], وإطلاقه في جميع أوصافه.

١/٢٨ – افتراض افتقار الوجود يستلزم تحقق شيء خارج عن نطاق الوجود المطلق, يسدّ هذا الفقر .

٢/٢٨ – لا شيء خارجاً عن نطاق الوجود المطلق.

٣/٢٨ – فلا إمكانية لافتقار الوجود .

البيّنة (٢٩) : الوجود المطلق ثابت محض .

١/٢٩ – ما يقابل الثابت هو المتغير أو المتحرك .

٢/٢٩ – الحركة زوال وحدوث باستمرار . والزوال عدمي .

أو أنها خروج تدريجي من القوة إلى الفعل . والقوة شيء لم يتحقق بعـد (١/٢٨) . والمتحرك يحتاج إلى فاعل يخلق المرحلة اللاحقة للحركة بعد زوال المرحلة السابقة نهائياً. فإذا زالت فلا تقدر على خلق المرحلة التي تليها . والحاجة أمر عدمي أيضاً.

[٣٧١] ٣/٢٩ – فهو ثابت محض . ويتفرع عليه أنه أبدي بـاق بالبقـاء المطلـق, لا باستمرار وجوده في أزمنة غير متناهية, بل لأنه فوق الزمان. ولا بـامتداد وجـوده في أمكنة غير متناهية ، بل لأنه فوق المكان.

البيّنة (٣٠) : الوجود المطلق فعل محض .

١/٣٠ – ما يقابل الفعل هو القوة . وحقيقتها تتلخص في إمكانية بـروز الموجـود بالقوة في المستقبل. فليس متحققاً بالفعل. فهي علامة نقص في الجوهر الذي يحملها .

٣٠/٢ - الوجود المطلق ليس قوة, لعدم إمكانية تحقّقها مستقلة, فيفتقر إلى الغير, ولا غير للوجود . وليس مزيجاً بين القوة والفعل, لاستحالة التركب عليه .

٣٠/٣ ـــ فهو فعل محض. وما يكون هكذا, فوجوده أزلي بالضرورة.

[٣٧٣] البيّنة (٣١) : الوجود المطلق واحد .

((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين

شاكرا لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم

وآتيناه في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين

ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين))

النحل ١٢٠-١٢٣

٣١/١ - فرض الثاني للوجود يستلزم تركب كل واحد منهما من جهة مشتركة بينهما (هي الاشتراك في الوجود), وجهة أخرى يمتاز بها كل واحد عن الآخر. كذلك يستلزم تحقق عدم يفصل بينهما .

٣١/٢ - يستحيل التركب للوجود المطلق (٢/٢٤), كما يستحيل تحقق العدم (٣/١) .

٣١/٣ - فلا ثاني للوجود ، كما أنه لا غير للوجود.

[٣٧٤] البيّنة (٣٢) : الوجود المطلق عالم مطلق, وعلمه حضوري .

((وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هداني

ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئا

وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون)) .الأنعام(٨٠)

٣٢/١ - يفسر العلم بأنه حضور المعلوم عند العالم ، والعلم الحضوري هو حضور وجود المعلوم بذاته عند العالم (وليس فقط بصورته أي ماهيته).

٣٢/٢ - الوجود المطلق حاضر عند نفسه ، إذ لا حجاب بين الشيء ونفسه. وكل شيء محدود حاضر عنده أيضاً. لأن شأن الوجود المطلق أن لا يكون مقيداً بجزء دون آخر. فهو يستوعب ويملأ جميع أركان الموجودات, ولا فصل بينه وبينها.

٣٢/٣ - فالوجود المطلق يعرف نفسه, كما يعرف مطلق الوجود.

٣٧٩ البيّنة (٣٣) : الوجود المطلق قادر مطلق .

((ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك

إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت

قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين)) .البقرة(٢٥٨)

٣٣/١ - الوجود المطلق يعرف مطلق الوجود, ويحيط بمطلق ما في الوجود. ولا ينفعل من شيء خارج عن نطاقه، لأنه لا شيء خارجاً عن نطاقه (٣٢/٢) .

٣٣/٢ - على القادر أن يعرف مقدوره أولاً ، ثم يتمكن من التصرف فيه بإرادة شخصية .

كذلك الله ربي

أمكث لحظات , غارقاً في أوصـــاف ســـورة التوحيد التي يطغى عليها طابع التتريه, أحـــاول أن أجمعها في جملة تعبر عن إحساسي بها وعلاقتي بهـــا وخضوعي لها . تلك هي الفذلكة المستحبة: كذلـك الله ربي[376].

٣/٣٣ – فهو القادر على الإطلاق, ووحدها إرادة الوجود المطلق هـــي المتصرفـــة والمدبرة لشؤون مظاهر الوجود.

((الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين

وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين)) .الشعراء – ٧٨ – ٨١

[376] (فذلكة مستحبة :

حيث أن الوجود المطلق مطلق في وجوده ومطلق في كماله, فهو لائـــق أن يســـمى باسم عظيم يناسب مقامه ويجمع بين كمالاته . وليكن هذا الاسم: (اللّه) – جل جلالـه – لكونه مشتقاً :

ـــ إما من أله ـــ بمعنى عبد ـــ , ويعني أن مطلق ما في الوجود يقـــرّون بألوهيـــة الوجود المطلق الذي هو حقيقتهم،

ـــ وإما من وله ـــ بمعنى اشتاق ـــ , ويعني أن مطلق ما في الوجود يشتاقون إليـــه ، وينجذبون نحوه، لأنه هو أصلهم .

الركوع

فإذا بي , أرى جميع سكان عالم الإمكان يركعون أمام حضرة الوجوب.فأنثني له , وأركع مع الراكعين, وأسبح بحمد ربي العظيم(٣٤/٣)[٣٧٧].

علماً أن مصطلح "الوجود المطلق" مصطلح مركب من لفظتين (والتركب لا يناسبه)، ولا يحتوي على معنى الكمال، خلافا" للفظة (اللّه) التي بأحديتها تشير إلى كل الوجود وكل الكمال .

هذا هو الاسم المفضل عندي . وليكن كل واجد مختاراً في تسميته بما يشاء.

البيّنة (٣٤) : الوجود يساوي الوجوب الذاتي .

٣٤/١ – الإمكان يقضي عروض الوجود على المعدوم سابقاً (في ما يسمونه بالممكن بالذات الواجب بالغير) , أو عروض العدم على الموجود سابقاً , أو على ما يمكن أن يكون موجوداً (في ما يسمونه بالممكن بالذات الممتنع بالغير).

٣٤/٢ – الوجود موجود بلا شك, والعدم معدوم بلا شك (١/٣).

٣٤/٣ – فعروض العدم على الوجود مستحيل, وعروض الوجود على العدم مستحيل.

[٣٧٧] فكما أنه لا شيء ممتنعاً بالذات في خارج الذهن، فلا شيء ممكناً بالذات في الخارج لأن الشيء المتحقق إما أنه الوجود المطلق ، وهو الواجب بذاته ، وإما أنه من شؤون الواجب المطلق ، فلا ذات ولا حقيقة له إلاّ أنها مليئة بالوجود وصفاته المطلقة بمقدار سعته. وما يسمى بالموجودات, يتحقق بإرادة واجبة مطلقة أزلية أبدية واحدة لا تتكثر ولا تتبدل.

((وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود)) .البقرة ١٢٥

السجود الأول

لكن شيطاني , بعدما يرى في قيامي جلوةً من التوحيد الأفعالي (١/٣٥)[٣٧٨] , وفي ركوعي بارقةً من التوحيد الصفاتي (٢/٣٥)[٣٧٩] ,

---

((وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)) .

الأنعام(٨١-٨٢)

ولكن :

البيّنة (٣٥) : هل يؤدي القول السابق إلى تعدد واجب الوجود ؟

[٣٧٨] ١/٣٥ -كل فعل في دار الوجود مظهر لإرادة الوجود المطلقة .

يوجّه سهمه الأخير صوبي , فيوسوس لي : بأنك في قيامك وركوعــــك قائم علي قدميك, ومستقل بذاتك مثل سائر "الموجودات"(٣٥/٣).

فأقوم من ركوعي لا لأقوم بذاتي ,

((يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك

وإنهم آتيهم عذاب غير مردود)) . هود(٧٦)

بل لأطرده وأكسره,

((قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم؟)) .الأنبياء(٦٢)

وأريه كيف أذيب كل قيامي وكياني وذاتي بالسجود والسقوط علـــى التراب, لتفنى ذاتي في حضرة التوحيد الذاتي . فأسبّح باسم ربي الأعلـــى, وأسجد له مع الساجدين ((ولله يســـجد مـــن في الســـموات والأرض (٣٧/٣))[٣٨٠].

((أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم

وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا

---

[٣٧٩] ٣٥/٢ – هذه الإرادة المطلقة واحدة, لأنها تنشأ عن الله الواحد الأحد الذي تلا تشوبه أية كثرة.

[٣٨٠] ١٥/١٣

واجتبينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمان خروا سجدا وبكيا)) .

مريم(٥٨)

فيصبح الوجود كله حقيقة واحدة (٣/٣٥)[٣٨١], ويكتمل *"السير في الحق بالحق"* في السجدة الأولى ، ويحصل الفناء .

((وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن

قال إني جاعلك للناس إماماً)) .البقرة ١٢٤

السجود الثاني

حتى يحييني اللّه بحياته, ويبقيني ببقائه بإفناء ذلك الفناء, فأسجد له السجدة الثانية .

((ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وممن هدينا واجتبينا

إذا تتلى عليهم آيات الرحمان خروا سجدا وبكيا)) .

مريم(٥٨)

---

[٣٨١] ٣/٣٥ – فإذن ما يسمونه "الموجودات" كلها واجبة وجوباً ذاتياً بوجود واحد, فالأحرى أن نسميها "مظاهر" للوجود الواحد . وهذا لا يؤدي إلى تعدد واجب الوجود.

ويتم الصحو بعد المحو ، بالاستعداد لرؤية الكثرات (٣٦-٣٧) مـــرة ثانية في "**السير من الحق إلى الخلق ولكن بالحق**" ، حيـــث أن جميعـــها تصبح من شؤون الله وكلها معلّقة بعزّ قدسه(٣/٣٧)[٣٨٢] . فأراها برفـــع

البيّنة (٣٦) : فما هي الماهيات ؟ وكيف تتحقق ؟

((واتل عليهم نبأ إبراهيم(٦٩)إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون(٧٠)

قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين(٧١)قال هل يسمعونكم إذ تدعون(٧٢)

أو ينفعونكم أو يضرون(٧٣)قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون(٧٤)

قال أفرأيتم ما كنتم تعبدون(٧٥)أنتم وآباؤكم الأقدمون(٧٦)ف

إنهم عدو لي إلا رب العالمين(٧٧))) .الشعراء

٣٦/١ – الماهية هي ما به الشيء هو هو. والماهيات مثار الكثرة بـــالذات. وهـــي منقسمة إلى جواهر وأعراض متباينة عن بعضها البعض.

٣٦/٢ – والذهن يفترض الماهيات بتقطيع مظاهر الوجود (المتصلة ذاتياً عبر وحـــدة الوجود (٣/٣٥)) , وفرض ثغور وحدود على كل منها.

[٣٨٢] ٣٦/٣ – وإذ لا كثرة في الوجود المطلق (٢٦/١) ولا انفصال بـــين مظـــاهر الوجود (٣/٣٥) ، فالماهيات أمور اعتبارية لا أصالة لها في الخارج , والتعاريف الماهويـــة كلها سلوب ونواقص. عليّ أن أدرس كلاً من هذه الماهيات ، لأتأكد من عدم أصالتها.

ستائر الظلمات, من الجواهر والأعراض (٣٨-٤٤)[٣٨٣], وخرق حجب الإمكان[٣٨٤].

((وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم)) .إبراهيم(٣٥-٣٦)

((فراغ إلى آلهتهم فقال ألا تأكلون ما لكم لا تنطقون فراغ عليهم ضربا باليمين)) .الصافات٩١-٩٣

فما هي حقيقة المقولات العشر في الجسم المنغلق في الحدود والماهيات ؟

[٣٨٣] **البيّنة (٣٧): ما هو الجوهر ؟**

٣٧/١ - يعرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع .

٣٧/٢ - اشتراط الماهية بأنها "إذا وجدت... " يدل على إمكانية عروض العدم عليها إمكاناً ملازماً لها دائماً.

٣٧/٣ - وإذ لا تحقق للعدم, فالماهية (بقسميها الجوهر والعرض) اعتبار عقلي, لا أصالة لها في خارج الذهن.

البيّنة (٣٨) : ما هو الجسم ؟

((وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة

إني أراك وقومك في ضلال مبين)) آل عمران (٧٤)

٣٨/١ – عرف الجسم بأنه جوهر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث.

٣٨/٢ – وعرف أيضاً بأنه جوهر مركب من جوهرين آخرين هما : المادة والصورة.

٣٨/٣ – التعريف الأول قائم على الامتداد القابل للقسمة والانفصال (٤٠), ولا انفصال في عالم التحقق والوجود (٣٧/٣) , و((ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت)).

والتعريف الثاني يقوم على التركب المنافي لبساطة الوجود(٢٧) .

أما تعريف صدر المتألهين (ره) بأن الجسم سيال متحرك بحركة جوهرية, فهو أيضاً يركز على جهة عدمية في تعريف الحركة, هي الزوال أو القوة.

البيّنة (٣٩) : ما هو الكمّ ؟

٣٩/١ – قيل أن الكمّ عرض يقبل القسمة الوهمية. وأشكل عليه بأن هذا التعريف لا يشمل الكمّ المنفصل ، لأنه هو الانقسام بالفعل.

وعرفه "الفارابي" و"ابن سينا" بأنه العرض الذي بذاته يمكن أو يوجد فيه شيء واحد يعدّه. واعتبره "العلاّمة الطباطبائي" بأنه أحسن ما أورد له من تعريف. لكنه – في رأيي – تعريف دوريّ مأخوذ فيه مفهوم العدد (في قولهم : شيء واحد يعده...) ، والعدد نوع من الكمّ.

٣٩/٢ – الجسم ذو كمّ بطول وعرض وعمق محدد, إذا فرض مستقلاً منفصلاً عن بقية الأجسام.

أما عبر اتصاله بسائر الأجسام, فترتفع عنه النقطة التي هي نهاية الخط, والخط الذي هو نهاية السطح ، والسطح الذي هو نهاية الحجم ، ويتّحد حجمه بحجم الأجسام

المجاورة له. أما مجموع عالم الطبيعة فهو أيضا" لا ينتهي بنقاط ، وخطوط ، وسطوح فليس متكمّماً بكمٍّ محدود.

أما كونه متكمّماً بكمٍّ مطلق, فهذا أيضاً اعتبار عقلي ، لأن الكمية المتصلة هي قابلية الانقسام ، والكمية المنفصلة هي الانقسام بالفعل . ومآل الانقسام بالقوة إلى الانقسام بالفعل (لأن القوة التي لن تتحقق ليست قوةً). والانقسام بالفعل يستلزم تخلّل العدم أو الفراغ بين القسمين .

٣٩/٣ – الفراغ مستحيل (لأنه ليس إلا توهم امتداد مكاني فارغ من جسم ممتد . واستقلال الصفة عن الموصوف مستحيل , إذ يؤدّي إلى اجتماع النقيضين), كما أن العدم مستحيل. فالانقسام أو الانفصال لمطلق الطبيعة أيضاً مستحيل .

فإذن, الكمّ اعتبار عقلي لا غير, وهو صفة سلبية لا إيجابية.

البيّنة (٤٠) : ما هو الكيف ؟

٤٠/١ – عرّف الكيف بأنه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة بذاته. والتعريف صريح في أنه سلبي.

٤٠/٢ – الجسم متكيّف بالحلاوة والمرارة ، وهما خاصتان لذائقة الإنسان . واعتبار الجسم حاراً أو بارداً أمر نسبي, تابع لحرارة جسم الإنسان . والجسم الناعم للإنسان, قد يكون خشناً لدودة صغيرة . واللون الأخضر قد يكون رمادياً في باصرة الكلب كما يقال . وهو أصفر عند من ابتلي باليرقان . والصوت الملائم عند سامعة حيوان, رعد مخيف عند حيوان آخر.

فهذه الكيفيات هي هكذا في حاسة الإنسان أو الحيوان, وليست هكذا في واقعها الخارجي.

أما الكيفيات المختصة بالكميات ، فيشكل عليها بما أشكل على الكمّ (من حيث عدم التحقق في الخارج) .

ومآل الكيفيات الاستعدادية والنفسانية إلى الاشتداد والضعف.

٤٠/٣ - رغم أني أعترف بفوارق حقيقية (بغضّ النظر عن حاسة الإنسان والحيوان) تسبّب كون هذا اللون أخضر وآخر أصفر, وهذا الصوت خفيفاً وآخر مرتفعاً، لكني أسند هذه الفوارق إلى الشدة والضعف. الصوت العالي ــ مثلاً ــ هو ما ذبذبته أشد من الصوت الخفيف, وهكذا ... فإذن الكيف بما هو أخضر ، وأصفر ، وبارد ، وحار، وخشن ، وناعم أمر اعتباري. أما بما أنه شديد وضعيف فهو حقيقي, لكنه من هذه الزاوية الأخيرة ليس أمراً ماهوياً ، لأن قبول الشدة والضعف أمر وجودي وليس ماهوياً. فالماهية حدّ, والحدّ لا يقبل التشكيك.

البيّنة (٤١) : ما هو الوضع ؟ وما هي الإضافة ؟

٤١/١ - الوضع هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى بعضها, والمجموع إلى الخارج.

٤١/٢ - والإضافة هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين.

٤١/٣ - اعتبار جزء في يمين جزء آخر, أو اعتبار شيء فوق شيء آخر, يرجع إلى من يعتبره هكذا . وباختلاف حالة المعتبر ينقلب اليمين شمالاً و الفوق تحتاً. وهكذا سائر النسب والإضافات. ولا دليل على اعتبار فوقية كرة لكرةٍ أخرى فوقية حقيقية, بعد إبطال الهيئة البطلميوسية ونظرية فلك الأطلس ومحدد الجهات .

البيّنة (٤٢) : ما هي الجدة (الملك) ؟

٤٢/١ - الجدة هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء, بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.

٤٢/٢ - هي أيضاً من المقولات النسبية التي تستلزم اعتبار طرفي النسبة.

٤٢/٣ – ترتفع الجدة المقولية عند اعتبار عالم الطبيعة جسماً واحـــداً غـــير قـــابل للانقسام . فلا يمكن أن يكون محيطاً أو محاطاً بشيء آخر. أما إحاطته بالوجود المطلـــق, فليست إحاطة ماهوية, بل هي إحاطة قيومية إشراقية ترتبط بالوجود , ولا تتعارض مـــع وحدة الوجود .

البيّنة (٤٣) : ما هو الفعل ؟ وما هو الانفعال ؟

٤٣/١ – الفعل: هيئة حاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، والانفعال: هيئة حاصلـــة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر.

٤٣/٢ – هما أيضاً يعتبران من المقولات النسبية . فما من جسم فاعلٍ إلا أن يكـــون هناك جسم آخر ينفعل به . واعتبار التدرج فيهما يجعلهما في إطار الزمـــان. والزمـــان مأخوذ فيه أمر عدمي, كما أشير إليه (٢٣/٢) .

٤٣/٣ – الفعل عندي ليس مقولة ماهوية ، لأنه عبارة عن كون الفاعل منشأً لترتب الآثار . وترتب الآثار شأن الوجود العيني . ولو كان شأن الماهية لكان الوجود الذهـــني أيضاً يترتب عليه الآثار، لأن الماهية واحدة بين الوجود العيني والذهني .

أمـــا الانفعال, ففيه جهة عدمية, لكون المنفعل فاقداً لكمال الفاعل.

****

بعد خرق حجب المقولات العشر , لا بد من خرق كبير الأصنام الظلمانية , وهـــو "الإمكان":

[٣٨٤] البيّنة (٤٤) : فما هو الإمكان ؟ وكيف يحصل ؟ وأين يتحقق ؟

٤٤/١ ـ الإمكان الذاتي عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعـــدم . وإذ لا تحقق للعدم فلا تحقق للإمكان خارج الذهن .

٤٤/٢ - فرض الموجود أمراً ممكناً بالإمكان الذاتي يتحمل العدم تارة والوجود تارة أخرى أو موجوداً هنا ومعدوماً هناك في الحقيقة "لعبة" ذهنية.

فكما نلعب بتصوراتنا عندما نمزج بين صفرة الذهب وحجم الجبل لخلق صورة وهمية هي "جبل ذهبي" ، فكذلك نلعب عندما نقيم علاقة بين شيء مادي وزمان غير زمانه ونحمله صفة العدم بانتسابه إلى زمان شيء آخر ، وصفة الوجود بانتسابه إلى زمان نفسه. ونحن نعرف أن زمان الشيء وليد لحركة نفس ذلك الشيء . وليس الزمان ظرفاً مستقلاً يقع فيه الشيء المادي ، حتى نخرجه ونضعه في ظرف آخر . وكذلك المكان.

٤٤/٣ - فلا تحقق للإمكان الذاتي إلاّ في وهم الإنسان وفي عالم الألعاب. ولنكن على حذر من تطبيق أوهامنا على جناب الوجود! إلا إذا عرّفنا الإمكان بالإمكان الوجودي أو الفقر الذاتي , والفارق بينهما أن الإمكان الذاتي هو افتراض ذات وكيان ماهوي يتلقى الوجود أو يكتسبه بإشراف وتأثير الغير , ويصبح واجباً بالغير كما زعموا. أما الإمكان الوجودي , فلا يعتبر فيه إشراف العلة غيراً أجنبياً عنه , بل هي أساسه وكيانه وحقيقته.

((فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون .

إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً

وما أنا من المشركين)) . ٦/٧٦.٧٩

((لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد))(ق / ٢٢). البصر الحديد, ثاقب, وحده قادر على أن يرى ملكوت والسماوات والأرض.

التشهد

الآن, (وبعد تخصيص الحمد لله كما هو حقه بإفنـــاء الكل في ذاته, وإبقائها بقائه[385]) , أشـــهد (٤٥/٢)[386] بوحدة الوجود المطلق, الذي لا شريك لـــــه في أصـــل التحقق و صميم الوجود (٤٥/١).

((ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين)) .النحل(١٢٣)

كذلك أشهد بأن محمداً الذي بحقيقته ونوره أول ما خلق الله , هـــو عبده الذائب في إرادته والفاني بأفعاله وصفاته وذاته, في أفعال الله وصفاته و ذاته. وكان ولا يزال رسوله الذي يضخّ الفيـــض المطلـــق في صـــور

---

[385] **البينة (٤٥) وإذ لا حقيقة لإلإمكان ولا للماهية, ولا أصالـــة إلاّ للوجـــود الواحد الأحد, فكيف يفسر نزول السماوات والأرض منه ؟**

لنبدأ من التكثر الأول :

٤٥/١ ــ الله واحد أحد بوحدة حقة مطلقة لا تشوبها كثرة .

[386] ٤٥/٢ ــ لكن إطلاقه الذي يقضي بكونه كنزاً مخفياً مجهولاً في غاية الخفاء, هو بحدّ ذاته اقتضى كونه ظاهراً مشهوداً معبوداً محموداً.

المحدودات في قدس النزول وهو أيضاً رسوله الذي يبلّغ رسالاته ورحمته وتشريعه للعالمين في قدس الصعود(٣/٤٥)[٣٨٧]. فأدعو الله أن يصلّي عليه لكونه مظهر فيض الله على الخلق ويصلّي على آله الطاهرين وأولياء الله المنتجبين (٣/٤٦)[٣٨٨].

---

[٣٨٧] ٤٥/٣ ـــ تحقيق مشهوديته ومحموديته ومعبوديته يتم بتمظهر مرآة يشهد فيها الله جماله وكماله. وحيث لا يصدر من الواحد إلا الواحد, فلن تكون هذه المرآة إلا واحدة . هذه المرآة لا استقلال لها في تصوير صورة الرائي مما يؤكد على "*عبوديتها*" (ولهذا لا يخاف من إشكالية حاجة الله إليها) , ولا شأن لها إلا "إرسال" وإبلاغ الصورة, وهذا يؤكد على "*رسالتها*".

البينة (٤٦) وكيف يظهر التكثر الثاني ؟

١/٤٦ ـــ لأن الوجود واحد يستحيل تعرض الكثرة عليه, فالتكثر الأول حصل في أول مظهر تمرأى فيه الوجود المطلق / الغيب المحض. فالحق المطلق رأى وجهه في مرآة مظهره الأول, وابتهج بقدرته وخلقه. ومظهره الأول أراد أن يرى نفسه في مرآة خالقه أي الغيب والبطون المطلق , فلم يستطع , واعترف بعجزه وفقره.

٢/٤٦ ـــ و التكثر الثاني حصل بتقابل مرآتي البطون والظهور (تقابلاً طولياً لا عرضياً ، و الأدق أنه عمقي, لا طولي ولا عرضي).

وعندما تمرآى الغيب في الفيض الأول الذي تنزّل منه, وتمرآى الفيض الأول في الغيب المفيض له, تحققت مجموعة متكثرة من الصور في تقابل المرآتين.

---

[٣٨٨] ٤٦/٣ ـــ كما ظهر التكثر الأول عندما رأى الحق وجهه في "*الخليفة الكبرى*"،

كذلك ظهر التكثر الثاني في إظهار الخليفة الكبرى نفسه في مرآت ما يلـــي بعـــده,
وذلك هو" *الولاية العظمى*".
لكن هذه الولاية تتمثل بمجموعة من الأولياء, لا بوليّ واحد. لأن وحـــدة الخليفـــة الكبرى كانت بتعلقه المباشر بوحدة الوجود والوجود الواحد . أما الولاية فتتحقق بعـــد تقابل مرآتي الظهور والبطون ولذلك تتمثّل بمجموعة من الأولياء.
وتشهد بهذا *قائمة الأعداد*:
حيث الواحد هو فوق العدد, وهو البسيط المحض. وخليفة الواحد هو الاثنين. هـــذا هو التكثر الأول . ثم عندما يرى الواحد بساطته وغناه في تعدد الاثنين, ويرى الاثنـــين تركبه وفقره في بساطة الواحد, يتمرآى الواحد في الاثنين و الاثنين في الواحد ، ويكـــون الواحد داخلاً في الاثنين لا بممازجة, وخارجاً عن الاثنين لا بمزايلة. وتعـــرف الأشـــياء بأضدادها .
حينئذ يتم التقابل بين الواحد والاثنين (بين الوحدة والكثرة الأولى). ويتحقق التكـــثر الثاني, الذي لا يتلخص في الثلاثة, بل تتحقق مجموعة من الأرقام الآحاد, الـــتي هـــي الأعداد الأصلية. كما تظهر مجموعة من الصور في مقابلة المرآتين.
كذلك, تشهد بهذا التراتب *قائمة الألوان* :
فالله هو النور المطلق. و بإطلاقه باطن خفي لنا, فلا تدركه الأبصار.
أول ما يظهر لنا من النور "في عالم الطبيعة", هو الضوء الذي ينطلق من أصل النـــور المخفي الكامل في صميم الذرة أو الطاقة. والتكثر الثاني يتحقق بتجزي الضوء. وتظـــهر الألوان الأصلية التي تشتمل على مجموعة محددة من الآحاد كالأعداد الأصلية .
وإذا كان الرياضيون يعلّمون عدد الآحاد, والفيزياويون يعلّمـــون عـــدد الألـــوان الأصلية, فتحديد سرّ عدد الأولياء (صلوات الله عليـــهم) صعـــب, لا يعلمـــه إلا الله والراسخون في العلم.

السلام

هذا الدعاء نابع من معرفة متجذرة في صميم الحـــب والعاطفة والإيمان, مما يجعلني , أن أعيـــش حالـــة ســـلم وارتياح أمام هذه المرايا التي لا تعكس إلا وجه الحق وجمال الحبيـــب. فالسلام أولاً على المرآة الأتم الأكمل الذي كان أول المرسلين لرفع ســتار الغيب عن وجه رب العالمين (٤٧/١)[389].

((ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام)).

هود(٦٩)

والسلام علينا (بتمسكنا بولاية) عباد الله الصالحين.

((سلام على إبراهيم)).الصافات(١٠٩)

والأئمة الطاهرين (٤٧/٢)[390], الذين واصلوا دربه ليكتمل الدين .

البينة (٤٧) : وكيف يتجلى التكثر الثالث ؟

[389] ٤٧/١ ــ التكثر الأول حصل بتحقيق خليفة واحدٍ, هو أول ظـــهور للغيـــب المطلق. وهو بمثابة ظهور الواحد في سلسلة الأعداد, وظهور الضوء قبل التجزي في قائمة الألوان.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته يا سكان عالم الظهور من عليين إلى حضيض الأرضيين!

((قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم)).الأنبياء(٦٩)

يا كلمات الله التي لا تعد, ويا أسماء الله التي لا تحصى, ويا آيات الله التي لا تتناهى (٤٧/٣)[٣٩١]!

---

[٣٩٠] ٤٧/٢ ــ والتكثر الثاني حصل بتحقق عدة أولياء. ويمثلهم أرقام الآحاد أي الأعداد الأصلية, أو الألوان الأصلية (في قوس قزح) بعد التجزي.

[٣٩١] ٤٧/٣ ــ أما التكثر الثالث فيحصل بتقابل مرايا الأولياء, وتمظهر بعضها في البعض الآخر. فتتدفق مجموعة لا تعد ولا تحصى من المظاهر المختلفة في الشدة والضعف، والمقولة بالتشكيك.

فتشبه الأعداد الفرعية التي هي العقود والمئات والآلاف والملايين... هذه الأعداد فرعية, لكونها تكرارا للآحاد الأصلية, أو تلفيقا بينها .

وتشبه الألوان الفرعية الغير المتناهية التي تحصل بمزج الألوان الأصلية المحدودة بنسب مختلفة.

هذا الرأي لا ينقض بأن تسمية الأعداد وكذلك كتابتها أمران اعتباريان وضعيان, وكان من الممكن اعتبار أعداد آحاد أصلية غير متناهية, لتظهر التكثر الثالث (غير المتناهي) مباشرة من التكثر الأول (الثاني) دون وساطة التكثر الثاني(من ٣ إلى٩) ،

بهذه التسليمات الثلاثة أختم المرحلة الأخيرة من جولـتي وسـلوكي **بالسير في الخلق بالحق**, وشهود مراتب الظهور. وقد أصبحت علاقتي بهم علاقة سلام وأمان, وتحققت أمنيتي في انتهاج مسلكٍ ودخول طريقٍ يختم بالسلام والأمان,

فإذا بي أصغي في خبايا نفسي إلى آية بيّنة قرآنية قـادتني إلى طريقـة إبراهيم (ع), قرأتها وتذوّقتها في أول (بينات) ، أترنّمها مـرة أخـرى في آخر (البينات) :

((فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً))[٣٩٢] .

((ادخلوا في السلم كافة))[٣٩٣] , ((وادخلوها بسلام آمنين))[٣٩٤] .

وباتباع طريقة إبراهيم, أسير في أرض الله, وأتجول في خلق الله , لأرى (كيف كان عاقبة المكذبين)[٣٩٥] بتجلّي الحقّ في مجـالي الخلـق ، الذيـن

لأن حقيقة ٣٥ (مثلاً), هو تكرار ٧ خمس مرات, سواءً سميناه بالـ ٣٥ أو باسم آخر. وسواء كتبناه بالرقمين ٣ و ٥ , أو برسم آخر.

البيّنة (٤٨) : فكيف أرى الكثرات ؟ وكيف أتعامل معها ؟

[٣٩٢] آل عمران ٩٧

[٣٩٣] البقرة ٢٠٨

[٣٩٤] الحجر ٤٦

((ختم الله على قلوبهم[396])) بختم الحدود (٤٨/١)[397]، ((وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة))[398] (٤٨/٢)[399] . فهم ((صم)) عن سماع تسبيح ما في السموات والأرض ، (بكم) عاجزون عن وصف كمال الكون ، ((عمي)) عن رؤية أسماء الله الحسنى في جميع مظاهر الوجود (٤٨/٣)[400]، ورغم أنهم يدعون بأنهم يعقلون, ((فهم لا يعقلون))[401] .

---

[395] ١٣٧/٣

[396] ٧/٢

[397] ٤٨/١ - الفوارق المذكورة في المنطق والفلسفة المعهودة, والتي تسمى بالماهيات, تتم كما رأيناها (في البينة ٣٦ إلى ٤٤) بالتركيز على حدود الموجودات ، وهي اعتبارية ليست أصلية . والتعاريف المنطقية للأشياء, تتمحور حول الفصول (في الحدود) أو الخواص (في الرسوم) .

[398] ٧/٢

[399] ٤٨/٢ - أضف إلى ذلك أن هذه المواصفات الماهوية كلها سلوب ونواقص . فليس كمال الشيء المادي في أنه محبوس في زمان أو مكان لا يمكنه أن يتجاوزهما. وليست السطوح التي تحيط بالطاولة أمور وجودية ، لأنها تعبر عن انتهاء وجودها. والمقولات العشر يشترط في كلها أنها : "إذا" كانت موجودة, كانت كذا وكذا .

[400] ٤٨/٣ - إذن , تعريف الشيء بحدوده و ماهياته نظر بالعين اليسرى, وتعريف مشؤوم ناظر إلى نواقصه بدل كمالاته وأوصافه الإيجابية . فالماهيات ضربت عليها الذلة.

أجل . إذا أراد الله بعبد خيرا يؤتيه الحكمة , ((ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا)) [٤٠٢] , ويكشف عنه الغطاء عند السير في الخلق بـالحق , ((فبصرك اليوم حديد)) [٤٠٣] , يتسلل في آخرة الحقائق وهو في الدنيا.فيرى ملكوت السموات والأرض . ويرى الله قبل كل شيء وبعده ومعـه . يرى (علمه الذي أحاط بكل شيء) (٤٩) [٤٠٤] ، (وجبروته التي غلب بهـا

والمسكنة , وباءت بغضب من الله . أما التعريف الميمون والنظر باليمنى, فيتم بالسير في الخلق ولكن بالحق , وبالنظر إلى إيجابيات الشيء لا سلبياته .

[٤٠١] ١٧١/٢

[٤٠٢] ٢٦٩/٢

[٤٠٣] ٥٠/٢٢.

[٤٠٤] **البينة (٤٩) : شهود الكثرات بعين التسليم:**

اكتفي بما أعتقد أنه أضعف مظاهر الوجود ، وهو الشيء المادي (الجسم), بعد الاعتراف بدور الوسيط المفيض, الذي بفضله تتمظهر الكثرات:

٤٩/١ ـ *الجسم عالم بنفسه:*

أ ـ العلم الحضوري ليس إلا حضور المعلوم عند العالم .

ب ـ الشيء المادي حاضر عند نفسه, وليس خارجا عن ذاته . وأوصافـه أيضـا حاضرة عند ذاته.

ج ـ فهو عالم بنفسه وأوصافه ، وكذلك عالم بالوجود المطلق, بمقـدار سـعته, لحضوره عند الشيء المادي. وعالم بسائر الأجسام, بمقدار ما يتأثر بها . وبما أن عمليـة

الأخذ والعطاء قائمة باستمرار بين كل الأجسام والمواد في الطبيعة, فكل جسم يعرف كل الأجسام من خلال هذه التأثرات, وإن كان العلم عند الجسم ضعيفا جاد مقارنة بعلم الإنسان والحيوان.

٤٩/٢ ـ *الجسم حر مختار* :

أ – الاختيار هو كون الفاعل عارفا بفعله أولا, وبأن يكون فعله مستندا إلى ذاته دون غيره ثانيا .

ب – الجسم عارف بنفسه ، ولا شك أن أفعاله مستندة إلى ذاته ، فهي تصدر عن ذاته . وإذا كان للغير تأثير عليه, فالغير يؤثر على ذاته أولا ، لأن فعله لا يصدر عن الغير, بل عن ذاته. وإذا كان تأثير الغير على ذات الفاعل مناقضا لاختياره, لانتفى الاختيار عن الإنسان أيضا . ولكننا نعتبره مختارا في تناوله الطعام, نظرا لصدور هذا الفعل عن نفسه ، وإن كان للغير تأثير عليه (رغبته إلى الطعام انفعال من أمر خارج).

ولا أتصور أن جوهر الاختيار هو التروي بين الفعل والترك وتقييمهما ، ثم انتخاب الأفضل من بينهما – ولا نرى هذا في سقوط المطر – .

لأن هذا التعريف للاختيار, لا ينطبق على الله تعالى. فمن المستحيل أن يتروى أو يفكر (لأن الفكر محاولة لكشف المجهول) ، ومع ذلك فهو مختار مطلق.

ولا أقبل أن الاختيار يستلزم التمرد والعصيان – ولا نرى تمردا للمادة في أفعالها –،

لأن هذا التعريف غير منطبق على المختار المطلق, الذي لا معنى لتمرده ، ولا على الإنسان الذي يعتبر حرا مختارا في انتحاره ، حتى إذا لم ينتحر طوال عمره .

ج – فالجسم مختار، وإن لم يكن اختياره مثل الإنسان في جميع مستلزماته .

٤٩/٣ ـ *الجسم حي يرزق* :

أ – الحياة هي الإدراك المقرون بالفعل. و الارتزاق هو التغذي بما يناسب الموجود الحي, لاستمرار حياته.

ب – لا أقبل تخصيص الحياة بجسم تديره نفس يحيا بها ، فهذا لا ينطبق على حياة الله تعالى (٢/٣٢) .

ولا أقبل تخصيصها بالنبات والحيوان والإنسان دون الجماد ، بحجة أن الجماد يعمل على نسق واحد ، ولا يصدر منه حركات متنوعة كما نراها في الموجودات الحية.

لأن الله أيضا يعمل على نسق واحد (لوحدة إرادته).

ولا أقتنع بأن انتظام حركة الجماد (كدوران الأرض حول الشمس بشكل واحد في زمن طويل), يدل على عدم حياة الأرض ، لأن الانتظام صفة ثبوتية وليست سلبية .

ج – الجسم دراك (٣/٤٦) فعال (٢/٤٧) . ويرتزق بالقوة التي يستمدها في كل لحظة من لحظات حركته المستمرة نحو الكمال (٢/٢٩) . فهو حي يرزق.

٤/٤٩ : *الجسم عابد شاكر مسبح بحمد ربه ، مؤمن مقر بأوليته وآخريته* :

أ – أما *عابد* : فلأنه يخرج بلا انقطاع من القوة إلى الفعل ، فيتقرب دائما إلى الوجود المطلق ، والعبادة جعل الطريق معبدا للتقرب إلى الله .

و*شاكر* : لتسليم طاقاته وقدراته إلى الإرادة المطلقة التي تملأ أركان الوجود بإطلاقها, فلا يمكن الفرار من حكومتها.

ب – وأما أنه *مسبح بحمد ربه* : فلأنه عندما يعاني من سلوبه ونقائصه (كالانغلاق في المكان والزمان والكم والكيف والوضع والإضافة والجدة), يعترف صراحة بأنه لا يعاني منها, إلا عندما يرى نفسه محدودا مقيدا ، فيسبح الله وينزهه من كل حد وقيد .

وهذا التسبيح متداخل في تحميده ، لأن من يكون منزها من كل قيد وحد عدمي, لا بد أن يكون واجدا لكل خير وكمال . فيسبحه كل ما يلتفت أي نقائصه ، ويحمده كلما يتوجه إلى كمالاته ، وكل هذا بلسان يناسبه, وإن لم أفقه تسبيحه وتحميده .

ج – أما أنه *مؤمن* : فلاستقراره في فلك يضمن له الأمان ، ولهدايته في صراط لا ضلالة فيه . أما إقراره بأولية ربه وآخريته: فبحركاته الدائرية التي نشاهدها في أصغر

كل شيء) (٤٩) – إذ إن مغلوبية الشيء بجبروت الله هو عين اختيـــاره لأن "العبودية جوهرة كنهها الربوبية", فهو مختار باختيار اللـــه –، فـــ ((كل من عليها فان)) [٤٠٥] بذاته في ذات الحق ، وفي نفس الوقت بـــاق ببقاء وجه ربه ، حي بحياته ، يرزق عنده(٤٩) و((إن الدار الآخرة لهـــي الحيوان))[٤٠٦].

وعندما يرى المحجوبون العالم , يمتلئ أركانه بالـــبروتون والنيـــترون والإلكترون ، يرى مولانا الإمام علي (ع) (أسماءه التي ملأت أركان كل شيء)[٤٠٧].ويري مولانا الإمام الخميني: " كل مراتب الوجود مقام العلـــم والقدرة والإرادة وغيرها من الأسماء ، بل كل المراتب من أسماء الحق"[٤٠٨].

الصغائر في عالم الذرات ، مثلما نراها في أعظم الأجرام في عالـــم المجـــرات ، وإيـــلاج الليل في النهار, ثم النهار في الليل, والصيف في الشتاء, ثم الشتاء في الصيف, والحـــي في الميت ، ثم الميت في الحي . فكلها حركات مستديرة تلوح بدائرة الخلق الكبرى, حيث : ((يدبر الأمر من السماء إلى الأرض)) ، و((كما بدأكم تعودون)) ، و((هـــو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)).

البينة (٥٠) : فمن واجبي التسليم على الكثرات, والتسالم معها :

[٤٠٥] ٥٥/٢٦.

[٤٠٦] ٢٩/٦٤

[٤٠٧] دعاء كميل.

[٤٠٨] مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية – ٤٦.

((وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله))[409]. وفي الجسم معبود مشكور سبوح محمود رب مؤمن و((هو الأول والآخر))(٤٩)، ((والظاهر والباطن)) (٥٠/١)[410] ((وهو بكل شيء

[409] ٨٤/٤٣

[410] ٥٠/١ – يرى السالك إلى الحق بعينه اليسرى مظاهر مختلفة في الوجود، وكلمات لا تعد ولا تحصى مما خلق الله. ثم يرى بعينه اليمنى وحدة الوجود المطلق وحضوره بذاته وبجميع أوصافه وأفعاله في مطلق الوجود من العرش إلى الفرش . ثم يرى بعينه اليمنى واليسرى أنه لا خلاف بين الوجود المطلق ومطلق ما في الوجود (حتى الجسم المادي الذي طال الحديث عنه) في الكمال، إلا بالظهور والبطون:

كل جسم ملون يظهر فيه جمال، ويختفي فيه جميع مراتب الألوان .

وكل عالم يمتلك علما ينطوي فيه جميع المعارف والعلوم , (إذ لم يبق شك في أن حضور الوجود المطلق في جميع مظاهر الوجود، يستلزم حضور كل كمالاته في جميع المظاهر) . فالخلاف الحقيقي بين هذا الجسم وذلك، وبين الجسم والروح، والمادة والمجرد، راجع بالحقيقة إلى ظهور اسم من أسماء الله في بعضها، وبطونه في البعض الآخر (أو إلى الشدة والضعف) .

أما الخلاف في الأضواء والألوان والأصوات والنكهات، وفي الجواهر والأعراض والماهيات، فكلها مظاهر شكلية للظهور والبطون : (يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون).

عليم))[411]، ((وآخر دعوانا " أن الحمد لله رب العالمين"))[412] (٥٠/٢)[413].

التكبير

ورغم أن التسليم على الكثرات لا يمنعني الآن من الإيمان بوحدة الوجود دون منازع, لأنها مظاهر وليست مراتب, ولذلك لا يجب أن أعقب سلامي عليهم بتكبير يعبر عن

---

[411] ٣/٥٧.

[412] ١٠/١٠.

[413] ٥٠/٢ – صحيح أن *الحمد المطلق* يخص الله , ولا أحد غيره يستطيع أن يحمده هكذا ، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل,

لكن *مطلق حمد* جميع العالمين أيضا لله ، يحمدونه بأسمائه التي ملأت أركان هوياتهم ، سواء آمنوا أو كفروا ، واهتدوا أو ضلوا . (فأينما ولوا " فثم وجه الله).

٥٠/٣ – فعلي أن أقدم تسليمي لهم , وأتسالم معهم وأحبهم , لأنهم مستسلمون بفطرتهم وغرائزهم وطبائعهم لله تعالى , مع العلم أن هذا التسليم المطلق لا يمنعني عن محاربة من يريد أن يحاربني وقتال من يقاتلني , وكيد من يكيد بي وبالآخرين , لأن التسليم على من يخوض في الكيد والقتال, هو قبول منطقه والرد عليه بكيده وقتاله, لما في هذا القتال من خير وسلام له, إذ يحول دون خوضه في مزيد من الكفر والنكبة والطغيان.

رفض الكثرات ، ولكن يستحب لي تعقيب التسليمات الثلاثة على مظاهر التكثر الثلاثة بالتكبير ثلاثا[414].

[414] البينة ٥١ : الله أكبر ـــ الله أكبر ـــ الله أكبر

مع أن التسليم على مظاهر الوجود في العالم, تم برؤية الوحدة الإطلاقية فيها, لكن أي التفات إلى الكثرات يستحب أن يترافق مع تكبير الله برفض الأصالة عن غيره .

١ ـــ فالله أكبر من أن يكون لخليفته المطلقة سواه حصة من الأصالة والتحقق.

٢ ـــ والله أكبر من أن يكون لأوليائه المحددين غيره سهم من الكمال .

٣ ـــ والله أكبر من أن يكون للخلائق اللا متناهية دونه حظ من الوجود.

وإذا لم يكن الحق مع الشاعر حيث قال :

كل ما في الكون وهم أو خيال

لكن الحق يشاطره في الشطر الثاني حيث قال :

أو عكوس في المرايا أو ظلال

فالكثرات عكوس في المرايا, لاحظ لها إلا تمثيل صاحب الصورة. والوجود الحقيقي واحد لا غير. و"ليس في الدار غيره ديار" .

و لم يكن الحق مع المشائين الذين توهموا أصالة الوجود في الكثرات,

ولا مع الإشراقيين الذين توهموا أصالة الماهية فيها .

وإن كان الحق مع المشائين في تخصيص الأصالة بالوجود,

ومع الإشراقيين في تخصيص الوجود بالله.

والتشكيك لا يقع في مراتب الوجود حيث لا مراتب فيه, و إنما في مظاهر الوجود .

الوجود كاف في شهادته بتحققه(أو ليس الله بكاف عبده),والعبد من حيث كونه عبدا لا استقلال له., وفي شهادته بعدم تحقق غيره : (شهد الله أنه لا إله إلا هو).

تعقيب وو داع

وحيث أن التكبير يرمز إلى أن الله أكبر من أن يوصف, أعود لما بدأت به طريقي, وأختم بما بدأت به صلاتي التي صليتها لرب العالمين, في سلم واتكال ورضى وابتهاج.

والسلام لنا ، إذ بنوره اهتدينا :

(أول العلم معرفة الجبار : البينة ١) .

والأمان لنا ، إذ بأمره ارتضينا :

(وآخر العلم تفويض الأمر إليه : البينة ٥١)[٤١٥] .

فلا تقبل الشك: (أفي الله شك فاطر السموات والأرض؟)

[٤١٥] **البينة (٥٢) : تعقيب ووداع :**

حان الوقت أن ألقي إلى عزيزي القاري *فصل الخطاب* في هذا الكتاب:

٥٢/١ ــ البينة (١) في بداية الطريق, انطلقت من أن أصل "استحالة جمع ورفع النقيضين" هو البديهي المحض , والبينة (٥١/٣) في نهاية المطاف, وصلت إلى أن التصديق بالله هو البديهي المحض ,

٥٢/٢ ــ نختم المقال بمقارنة بداية الطريق ونهاية المطاف لنرى هل هناك تناسق وتماسك بين البدء والختم ؟

ــ هل أن هذين البديهيين في عرض بعضهما وفي رتبة واحدة ؟ كلا , إنه الشرك الأكبر!

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ـــ هل أصل امتناع التناقض أبده من الله ؟ كلا , إنه الكفر الأكبر !

ـــ فهل أن التصديق بالله أبده من أصل التناقض ؟ مرة أخرى كلا! لأن هذا يعني أنه يمكن الإيمان بالله دون الخضوع لأصل امتناع التناقض . من المستحيل أن نصدق بوجود شيء إلا عند التكذيب بنقيضه.

٣/٥٢ ـــ حيث لا بديهي أبده من امتناع التناقض , ولا نور أبده من نور الله, و(الله نور السموات والأرض) , ولا مجال للشرك , فالحل يكمن في الاقتناع بأن أصل امتناع التناقض لا يختلف عن حقيقة الإيمان بالله . إن الوجود المطلق الذي يرفض العدم المطلق رفضا مطلقا هو الله جل جلاله, الذي بإطلاقه يملأ آفاق الوجود , بل يملأ مفهوم العدم الذي نتصوره عدما , وعندما نتصوره يصبح موجودا ذهنيا لا يمكنه الفرار من حكومته.

في نهاية هذا السلوك , استذكر ما ورد في بداية الطريق , أن الوجود المطلق موجود لا شك فيه (١/١), ومطلق لاشك فيه (٣/٢), وأكبر من أن أصفه أنا, ويصفه الآخرون(٣/٦).

فلا غرو في عودة البينة الأخيرة إلى البينة الأولى : (كما بدأكم تعودون) , (وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرست المصادر والمراجع

١. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - العلامة الطباطبائي - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .

٢. أصول المعارف - مولى محسن فيض الكاشاني - مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران .

٣. الأسس المنطقية للاستقراء - الشهيد محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .

٤. الإشارات والتنبيهات ـ ابن سينا ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ مؤسسة النعمان ـ بيروت ـ ١٩٩٣

٥. الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية - صدر المتألهين الشيرازي - دار إحياء التراث العربي - لبنان .

٦. الشواهد الربوبية ـ الملا صدرا الشيرازي ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ لبنان

٧. العنف الرمزي ـ بيير بورديو ـ ترجمة د. نظير جاهل ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ ١٩٩٤

٨. الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد - د. عرفان عبد الحميد - بغداد .

٩. المشاعر ــ الملا صدرا الشيرازي
١٠. المقاربة التداولية ــ فرانسواز آرمينكو ــ ترجمة د. سعيد علــوش ــ مركز الإنماء القومي ــ لبنان
١١. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة - الشــيخ المصبــاح الــيزدي - مؤسسة النشر الإسلامي - إيران .
١٢. الميزان ــ العلامة الطباطبائي ــ
١٣. انسان در عرف عرفان ــ آية الله حسن حسن زاده آملي ــ نشر سروش ــ طهران ــ ١٣٧٧
١٤. بداية الحكمة - العلامة الطباطبائي - دار المعرفة الإسلامية .
١٥. تأملات در فلسفة اولى - رنه ديكارت - ترجمه إلى الفارســية د.أحمد أحمدي - إيران - طهران .
١٦. تحرير تمهيد القواعد ــ آية الله جوادي آملي ــ انتشارات الزهــراء ــ ١٣٧٢
١٧. تعليقات الشهيد مرتضى المطهري على أســس الفلســفة - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .
١٨. تعليقات الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة - دار الكتــاب الإسلامي - بيروت .
١٩. تعليقات العلامة الطباطبائي على الأسفار

٢٠. تلخيص المحصل - الخواجة نصير الدين الطوسي - دار الأضواء - لبنان .

٢١. رسالة في قواعد العقائد - الخواجة نصير الدين الطوسي - دار الغربة - لبنان .

٢٢. سر الصلاة - الإمام الخميني - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .

٢٣. شرح المنظومة - الحاج ملا هادي السبزاوي - نشر ناب - إيران - طهران .

٢٤. شرح حال وآثار فلسفي ملا صدرا ـ السيد جلال الدين الآشتياني

٢٥. فلسفتنا - الشهيد محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات - لبنان .

٢٦. مذاهب علم النفس - د. علي زيعور - بيروت .

٢٧. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية - الإمام الخميني - مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - إيران - طهران .

٢٨. نهاية الحكمة - العلامة الطباطبائي - دار الكتاب الإسلامي - بيروت .